
José Ortega y Gasset
Revolta maselor
TEMPLE
UNION
HUMANITAS

REVOLTA MASELOR

JOSÉ ORTEGA Y GASSET s-a născut la 9 mai 1883 la Madrid, într-o familie cu tradiţii liberale (tatăl său era directorul unui cotidian de stînga). Urmează colegiul iezuit într-o localitate de lîngă Málaga, apoi dreptul şi filozofia la Universitatea din Deusto (Bilbao). În 1903 îl cunoaşte pe Miguel de Unamuno de care-l va lega o strînsă prietenie. Între 1905–1908 studiază la diferite universităţi din Germania, unde întîlneşte profesori renumiţi în epocă: Hermann Cohen, Paul Natorp, Nicolai Hartman. Din 1910 devine profesor titular al catedrei de metafizică a Universităţii din Madrid. Întemeiază revista *España* (1915) împreună cu Azorín şi Eugenio d'Ors, iar în 1923, celebra *Revista de Occidente*. În 1930 se alătură, împreună cu Unamuno şi Pérez de Ayala, mişcării republicane, devenind, un an mai tîrziu, deputat de León în Cortes-ul republican. După 1932, se retrage din ce în ce mai mult din politică. La începutul Războiului civil se refugiază rînd pe rînd în Franţa, Argentina şi apoi în Portugalia, pentru a reveni la Madrid abia după zece ani. În 1948 întemeiază, împreună cu discipolul său Julián Marías, *Instituto de Humanidades*. Moare la Madrid în 1955.

OPERE: *Meditaciones del Quijote* (1914; trad. rom. 1973), *España invertebrada* (1921), *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), *El espíritu de la letra* (1927), *La Rebelión de las Massas* (1930), *Historia como sistema* (1935), *Ideas y creencias* (1940), *Estudios sobre el amor* (1940), *Esquema de las crisis* (1942), *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950; trad. rom. 1972), *Meditación de Europa* (1960).

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

REVOLTA MASELOR

Traducere de
COMAN LUPU



HUMANITAS
BUCUREȘTI, 1994

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0459-9

PROLOG PENTRU FRANCEZI

I

Această carte — presupunînd că ar fi o carte — datează... Publicarea ei a început într-un ziar din Madrid în 1926, iar problema pe care o tratează este prea omenească pentru a nu fi afectată cu adevărat de trecerea timpului. Sînt epoci în care realitatea umană, mereu mobilă, se accelerează, se aprinde, luînd viteze ameţitoare. Epoca noastră este una de acest tip, pentru că este alcătuită din coborîri şi din căderi. Aşa se face că faptele au lăsat în urmă cartea. Multe dintre cele prevestite în ea au devenit curînd un prezent şi sînt deja un trecut. Apoi, cum în ultimii ani cartea a circulat mult în afara Franţei, nu puţine îi sînt formulele care i-au ajuns deja la cunoştinţă cititorului francez, pe căi anonime, şi care sînt astăzi simple locuri comune. Ar fi fost deci o excelentă ocazie pentru a promova genul de operă de caritate cel mai potrivit pentru vremea noastră: să nu publicăm cărţile superflue. Eu unul am făcut tot posibilul în acest sens — sînt aproape cinci ani de cînd editura Stock mi-a propus traducerea ei —, însă mi s-a arătat că ansamblul ideilor enunţate în aceste pagini nu este cunoscut cititorului francez şi că, fie el nimerit sau eronat, ar fi util totuşi să-l supun meditaţiei şi criticii sale.

Nu sînt prea convins de acest lucru, dar nu e cazul să ne formalizăm. Aş vrea totuşi ca nici un cititor francez să nu-şi înceapă lectura cu iluzii nejustificate. Trebuie să se ştie deci că e vorba doar de o serie de articole publicate într-un ziar de mare circulaţie din Madrid. Ca mai tot ce am scris pînă

acum, aceste pagini se adresau cîtorva spanioli pe care soarta a făcut să-i cunosc. Este oare posibil ca, schimbîndu-şi acum destinatarul, cuvintele mele să le comunice francezilor ceea ce intenţionează ele să enunţe? Mi-e greu să nădăjduiesc la o soartă mai bună, de vreme ce sînt convins că a vorbi e — ca, de altfel, mai tot ce face omul — o operaţie mult mai înşelătoare decît se crede de obicei. Definim limbajul ca mijloc de exprimare a gîndurilor noastre. Dar orice definiţie, dacă nu e înşelătoare, e ironică şi presupune reticenţe tacite, iar cînd nu este interpretată astfel, duce la rezultate funeste. La fel şi în cazul nostru. Ca şi celelalte, definiţia limbajului dată de noi este ironică. Cel mai puţin însemnat e faptul că limbajul serveşte şi pentru a ne ascunde gîndurile, pentru a minţi. Minciuna ar fi imposibilă dacă vorbirea primară şi firească n-ar fi sinceră. Moneda falsă circulă susţinută de cea sănătoasă. În ultimă instanţă, amăgirea nu este decît un umil parazit al candorii.

Nu: ceea ce este cu adevărat periculos în această definiţie este surplusul de optimism cu care obişnuim să o ascultăm. Deoarece ea nu ne garantează că prin intermediul limbajului ne-am putea manifesta, cu suficientă adecvare, toate gîndurile. Nu-şi ia o asemenea obligaţie, dar nici nu ne ajută să vedem pe faţă adevărul strict, şi anume că omul, aflat în imposibilitatea de a se înţelege cu semenii săi, osîndit la o singurătate fundamentală, se cheltuieşte în eforturi extenuante ca să ajungă la aproapele său. Dintre aceste eforturi, limbajul este cel care reuşeşte uneori să transmită cu o mai mare exactitate cîte ceva din ceea ce se petrece înlăuntrul nostru. Atît şi nimic mai mult. Dar, de obicei, nu se face uz de aceste precauţii. Dimpotrivă, cînd omul începe să vorbească, o face deoarece crede că va putea spune tot ce gîndeşte. Ei, bine, aceasta este iluzia. Limbajul nu poate chiar atîta. El spune — mai mult sau mai puţin — o parte din ceea ce gîndim, dar ridică o barieră de netrecut pentru a comunica tot ceea ce mai rămîne. Serveşte destul de bine la enunţuri şi teste matematice; cum se ajunge la fizică, el începe deja să devină echivoc

şi insuficient. Iar pe măsură ce conversaţia se ocupă de teme mai importante decît acestea, mai umane, mai „legate de real“, imprecizia, stîngăcia şi gradul de confuzie îi sporesc. Subjugaţi de prejudecata inveterată conform căreia vorbind ne înţelegem, vorbim şi ascultăm cu atîta bună-credinţă, încît ajungem deseori să ne înţelegem mai prost decît dacă am fi muţi şi am încerca să ne ghicim gîndurile.

Se uită de prea multe ori că orice „zicere“ autentică nu numai că transmite ceva, dar este totodată transmisă de cineva cuiva. În orice comunitate există un emiţător şi un receptor, care nu sînt indiferenţi la sensul cuvintelor. Acesta variază în funcţie de cuvinte. *Duo si idem dicunt, non est idem.* Orice cuvînt este întîmplător[1]. Limbajul este prin esenţă un dialog şi orice altă formă a discursului nu face decît să-i slăbească eficacitatea. De aceea eu cred că o carte este bună numai în măsura în care presupune un dialog latent, în care simţim că autorul ştie să-şi imagineze realmente cititorul, iar acesta percepe o mînă ectoplasmică ivită dintre rînduri, care îl palpează, îl mîngîie sau îi trage, foarte politicos, o palmă.

S-a abuzat de cuvinte şi de aceea prestigiul lor s-a prăbuşit. Ca la alte multe lucruri, şi aici abuzul a constat în folosirea instrumentului fără precauţie, fără conştiinţa limitelor acestuia. De aproape două secole, se crede că a vorbi înseamnă a vorbi *urbi et orbi*, adică tuturor şi nimănui. În ceea ce mă priveşte, eu detest acest mod de a vorbi şi sufăr cînd nu ştiu foarte concret cui îi vorbesc.

Se spune, fără a se insista prea mult asupra veridicităţii faptului, că la sărbătorirea aniversării lui Victor Hugo a fost organizată o mare recepţie la palatul Elysée, la care au luat parte, prezentîndu-şi omagiul, reprezentanţi ai tuturor naţiunilor. Marele poet se afla în imensa sală de recepţie, într-o solemnă atitudine de statuie, sprijinindu-şi cotul de marginea unui şemineu. Reprezentanţii naţiunilor se desprindeau unul cîte

[1] A se vedea eseul autorului, intitulat *History as a system*, din volumul *Philosophy and History. Homages to Ernst Cassirer*, Londra, 1936. Ediţia spaniolă, *Historia como sistema*, Madrid, 1942.

unul din rîndurile publicului și îl omagiau pe maestrul francez. Cu o voce de stentor, un ușier îi anunța: „Monsieur le Représentant de l'Angleterre", iar Victor Hugo, cu un tremolo dramatic în glas, spunea: „L'Angleterre! Ah, Shakespeare!" Ușierul continua: „Monsieur le Représentant de l'Espagne". Iar Victor Hugo: „L'Espagne! Ah, Cervantes!" Ușierul: „Monsieur le Représentant de l'Allemagne!" Victor Hugo: „L'Allemagne! Ah, Goethe!".

Dar a venit și rîndul unui domn mic de statură, cu o înfățișare cam rustică, rotofei și cu mersul greoi. Ușierul a exclamat: „Monsieur le Représentant de la Mésopotamie!".

Victor Hugo, care pînă atunci rămăsese impasibil și sigur de sine, a părut tulburat. Pupilele sale neliniștite se roteau parcă scrutînd universul, căutînd ceva ce nu găsea. Dar, curînd, publicul și-a dat seama că Hugo descoperise acel ceva și că era din nou stăpîn pe situație. Într-adevăr, cu același ton patetic și cu aceeași convingere, a răspuns la omagiul dolofanului reprezentant cu aceste cuvinte: „La Mésopotamie! Ah, L'Humanité!".

Am relatat toate acestea cu scopul de a declara, fără solemnitatea lui Victor Hugo, că eu n-am scris, n-am vorbit vreodată pentru Mesopotamia și că nu m-am adresat niciodată umanității. Acest obicei de a vorbi umanității, care este forma cea mai sublimă și, prin urmare, cea mai de disprețuit a demagogiei, a fost adoptat pe la 1750 de niște intelectuali rătăciți, care-și ignorau propriile limite și care, prin profesiunea lor, ca oameni ai discursului, ai *logosului*, s-au folosit de el fără respect și fără prudență, fără să-și dea seama de un fapt evident: cuvîntul este o taină sfîntă, care nu trebuie administrată decît cu o extremă delicatețe.

II

Această teză, care susține puținătatea razei de acțiune eficientă acordată cuvîntului, ar putea părea contrazisă chiar

de faptul că volumul de față a găsit cititori în mai toate limbile europene. Cred totuși că acest lucru este mai degrabă simptomul altei realități, al unei realități grave: cumplita omogenitate de situații în care se cufundă tot mai mult întreaga lume occidentală. De la apariția prezentei cărți și prin mecanismele descrise în ea, această identitate a crescut îngrijorător. Spun „îngrijorător" pentru că, într-adevăr, ceea ce în fiecare țară este socotit drept circumstanță dureroasă își multiplică la infinit efectele deprimante cînd cel care le suferă își dă seama că nu există loc pe continent unde să nu se întîmple același lucru. Înainte, atmosfera închisă a unei țări se putea împrospăta deschizînd ferestrele spre celelalte țări vecine. Dar acest tertip nu mai folosește astăzi la nimic, deoarece și în celelalte țări aerul a devenit la fel de irespirabil ca și în propria țară. Astfel se explică senzația apăsătoare de sufocare. Iov, care era un redutabil *pince-sans-rire*, își întreba prietenii, călători și negutători care colindaseră lumea: *Unde sapientia venit et quis est locus intelligentiae*? Cunoașteți vreun loc în lume unde să existe inteligență?

Se cuvine totuși ca în această progresivă asimilare de circumstanțe să distingem două dimensiuni diferite și cu sens contrar.

Acest roi de popoare occidentale care și-a luat zborul în istorie de pe ruinele lumii antice s-a caracterizat tot timpul printr-o dualitate în modul de viață. Iată, de fapt, ce s-a întîmplat: în timp ce fiecare își făurea propriul spirit, în același ritm se crea, între ele și dincolo de ele, un repertoriu comun de idei, de maniere, de elanuri. Mai mult decît atît. Acest destin care le făcea progresiv omogene și totodată progresiv diferite trebuie înțeles ca un fel de superlativ al paradoxului. Deoarece la aceste popoare omogenitatea n-a fost străină de diversitate, ci dimpotrivă: fiecare nou principiu de uniformizare fertiliza diversificarea. Ideea creștină generează bisericile naționale; amintirea *Imperium*-ului roman inspiră diversele forme de stat; „renașterea literelor" din secolul al XV-lea declanșează dezvoltarea literaturilor divergente; știința și prin-

cipiul unitar al omului văzut ca „rațiune pură" creează diferitele stiluri intelectuale care modelează diferențiat pînă și abstracțiile supreme ale operei matematice. În fine, culmea este că pînă și ideea extravagantă a secolului al XVIII-lea, potrivit căreia toate popoarele trebuie să aibă o constituție identică, a produs efectul de a trezi romantic conștiința diferențiatoare a naționalităților, echivalent cu a-l îndemna pe fiecare să-și urmeze propria vocație.

Iată de ce, pentru aceste popoare denumite europene, a trăi a însemnat întotdeauna — mai ales începînd cu secolul al XI-lea, cu Otto al III-lea — a te mișca și a acționa într-un spațiu comun, într-o ambianță comună. Adică, pentru fiecare popor, a trăi însemna a trăi cu, a conviețui cu celelalte popoare. Această conviețuire la grămadă lua fie un aspect pașnic, fie o formă combativă. Războaiele intereuropene au arătat mai mereu un stil ciudat, care le face să semene foarte bine cu certurile familiale. Ele evită anihilarea dușmanului și sînt mai degrabă înfruntări, lupte de emulație, asemenea hîrjoanelor dintre flăcăi în mijlocul satului sau aidoma certurilor dintre urmași pentru împărțirea unei moșteniri de familie. Cu mici deosebiri, toți urmăresc același scop. *Eadem sed aliter.* După cum spunea Carol Quintul despre Francisc I: „Vărul meu și cu mine sîntem întru totul de acord: amîndoi vrem Milano".

Important nu este că acestui spațiu comun — în care toate popoarele din Occident se socoteau la ele acasă — îi corespunde un spațiu fizic, pe care geografia îl denumește „Europa". Spațiul istoric la care mă refer se măsoară după raza de coexistență efectivă și durabilă. Este un spațiu social. Or, coexistență și societate sînt termeni echipolenți. Societatea este ceea ce se produce automat prin simplul fapt al conviețuirii, care secretă inevitabil din ea însăși obiceiuri, datini, limbă, drept, putere publică. Una dintre cele mai grave erori comise de gîndirea „modernă" — ale cărei urmări le mai suferim încă — a fost confundarea societății cu asocierea, care sînt aproape contrare. O societate nu se constituie pe baza acordului unor voințe. Dimpotrivă, orice acord între

voinţe presupune existenţa unei societăţi, a unor oameni care convieţuiesc, iar acordul nu poate consta decît în precizarea uneia sau alteia dintre formele acestei convieţuiri, ale acestei societăţi preexistente. Ideea de societate ca reunire contractuală — aşadar, juridică — este cea mai nesăbuită tentativă făcută vreodată de a pune carul înaintea boilor. Pentru că dreptul, ca realitate — şi nu ideile despre el ale filozofului, ale juristului sau ale demagogului —, este, dacă-mi este îngăduită o expresie barocă, o secreţie spontană a societăţii şi nu poate fi altceva. A dori ca dreptul să guverneze relaţiile dintre fiinţe care în prealabil nu trăiesc într-o societate efectivă presupune, mi se pare — şi iertată fie-mi insolenţa —, a împărtăşi o idee destul de confuză şi ridicolă despre drept.

Pe de altă parte, nu trebuie să ne mire preponderenţa acestei opinii confuze şi ridicole despre drept, deoarece unul dintre cele mai mari necazuri ale acestor vremuri este că oamenii din Occident, confruntaţi cu teribilele conflicte publice ale prezentului, s-au văzut înarmaţi cu un arsenal învechit şi greoi de noţiuni despre ceea ce înseamnă societate, colectivitate, individ, obiceiuri, lege, justiţie, revoluţie etc. O mare parte din confuzia actuală provine din disproporţia dintre perfecţiunea ideilor noastre despre fenomenele fizice şi scandaloasa întîrziere a „ştiinţelor morale“. Ministrul, profesorul, fizicianul ilustru şi romancierul obişnuiesc să aibă, în general, despre toate aceste lucruri, idei demne de un frizer de mahala. Nu este cît se poate de firesc ca frizerul de mahala să fie cel care dă tonul epocii noastre?[1]

Dar să ne întoarcem la ale noastre. Voiam să insinuez că popoarele europene formează de multă vreme o societate, o

[1] Drept e să spunem că în Franţa — şi numai în Franţa — a început procesul de clarificare şi de *mise au point* („punere la punct“) a tuturor acestor concepte. Cititorul va găsi însă în altă parte indicaţii despre acest fenomen şi despre cauzele care au dus la insuccesul acestui început. În ceea ce mă priveşte, eu am încercat să contribui la acest efort de clarificare pornind de la recenta tradiţie franceză, care, în această ordine de idei, este superioară tuturor celorlalte. Rezultatul reflecţiilor mele este prezentat în cartea *El hombre y la gente*. Cititorul va găsi acolo dezvoltarea şi justificarea a tot ceea ce am afirmat aici.

colectivitate, în același sens pe care îl au aceste cuvinte aplicate la fiecare dintre națiunile care o constituie. Această societate prezintă toate atributele cuvenite: există obiceiuri europene, datini europene, o opinie publică europeană, drept european, putere publică europeană. Dar toate aceste fenomene sociale se manifestă într-o formă adecvată stadiului de evoluție în care se află societatea europeană, stadiu care nu este, bineînțeles, la fel de avansat ca cel al membrilor componenți: națiunile.

De exemplu, această formă de presiune socială — care este puterea publică — funcționează în orice societate, chiar și în cele primitive, unde nu există încă un organ special, însărcinat să mînuiască această putere. Dacă vreți să-i spuneți *stat* acestui organ diferențiat căruia îi este încredințată puterea, trebuie să mai spuneți atunci că în anumite societăți nu există *stat*, dar nu veți putea spune că în asemenea societăți nu există putere publică. Acolo unde există opinie publică, cum s-ar putea să nu existe și putere publică, de vreme ce aceasta nu este altceva decît violența colectivă declanșată de acea opinie? Iar faptul că există o opinie publică europeană — și chiar și o tehnică, pentru a o influența —, formată cu secole în urmă și avînd o intensitate crescîndă, este un lucru greu de tăgăduit.

De aceea îi recomand cititorului să-și rezerve zîmbetul răutăcios pentru o ocazie mai bună, cînd, ajuns la ultimele capitole ale acestei cărți, va descoperi că susțin — oarecum cutezător, față de aparențele actuale — o posibilă, o probabilă unitate statală a Europei. Nu contest faptul că Statele Unite ale Europei sînt una dintre fanteziile cele mai modeste din cîte există și nu sînt solidar cu ceea ce alții au gîndit sub aceste semne verbale. Dar, pe de altă parte, este extrem de improbabil ca o societate, ca o colectivitate atît de matură ca aceea pe care o formează deja popoarele europene, să nu încerce a-și crea un aparat statal, prin care să concretizeze exercitarea puterii publice europene, deja existente. Așadar, dacă gîndesc astfel nu înseamnă că sînt slab în fața solicitărilor

fanteziei sau că sînt înclinat spre un „idealism“ pe care îl detest şi împotriva căruia am luptat întreaga mea viaţă. Cel care m-a învăţat că unitatea Europei ca societate nu este un „ideal“, ci o străveche preocupare constantă, a fost realismul istoric. Iar cînd se constată acest lucru, probabilitatea unui stat general european se impune de la sine. Prilejul care poate duce pe neaşteptate procesul pînă la capăt poate fi oricare: de exemplu, o codiţă de chinez ivită prin Urali sau un cutremur produs de marea *magmă* islamică.

Forma acestui stat supranaţional va fi, desigur, foarte diferită de cele curente, aşa cum — şi vom încerca să o arătăm în aceeaşi parte finală — statul naţional a fost foarte diferit de statul-cetate pe care l-a cunoscut Antichitatea. În paginile de faţă, eu am încercat să eliberez spiritele, pentru ca ele să poată rămîne fidele subtilei concepţii despre stat şi societate pe care ne-o propune tradiţia europeană.

Gîndirii greco-romane nu i-a fost niciodată uşor să conceapă realitatea ca dinamism. Ea nu se putea desprinde de vizibil sau de succedaneele lui, tot aşa cum un copil nu înţelege bine dintr-o carte decît ilustraţiile. Toate eforturile filozofilor greco-romani de a învinge această limitare şi de a o depăşi au fost zadarnice. În toate încercările lor de a înţelege acţionează — mai mult sau mai puţin — ca paradigmă, obiectul corporal care, pentru ei, este „lucrul“ prin excelenţă. Ei nu pot concepe decît *o* societate, *un* stat a cărui unitate are caracter de contiguitate vizuală; de pildă, o cetate. Vocaţia mentală a europeanului este opusă. Orice lucru vizibil îi apare ca atare, ca o simplă mască, aparenţă a unei forţe latente care îl produce continuu şi care constituie adevărata sa realitate. Acolo unde forţa, *dynamis*-ul acţionează uniform, *există* o reală unitate, deşi privirii i se înfăţişează ca manifestare a acestei unităţi doar lucruri diferite.

Dacă n-am descoperi unitatea puterii publice decît acolo unde aceasta a luat măştile deja cunoscute şi parcă solidificate ale statului, adică la diferitele naţiuni ale Europei, aceasta ar însemna să ne întoarcem la limitările din Antichitate. Neg cu

fermitate faptul că puterea publică decisivă care acţionează în fiecare dintre ele ar consta exclusiv în puterea publică internă sau naţională. Trebuie să recunoaştem, în sfîrşit, o dată pentru totdeauna, că de mai multe secole încoace — iar conştient, de patru secole — toate popoarele din Europa trăiesc supunîndu-se unei puteri publice care prin însăşi puritatea ei dinamică nu suportă alte denumiri decît cele extrase din ştiinţele mecanice: „echilibru european" sau *Balance of Power*.

Acesta este adevăratul guvern al Europei, care reglează zborul prin istorie al acestui roi de popoare sîrguincioase şi luptătoare ca albinele, ieşite din ruinele lumii antice. Unitatea Europei nu este o fantezie, ci este realitatea însăşi; fantezistă este exact cealaltă teză, şi anume credinţa că Franţa, Germania, Italia sau Spania sînt realităţi concrete şi independente.

Se înţelege totuşi că nu toată lumea poate percepe limpede realitatea Europei, pentru că Europa nu este „un lucru", ci un echilibru. Încă din veacul al XVIII-lea, istoricul Robertson spunea că echilibrul european este *„the great secret of modern politics"*.

Un secret mare şi paradoxal, fără doar şi poate! Pentru că echilibrul sau balanţa puterilor este o realitate care constă esenţialmente în existenţa unei pluralităţi. Dacă această pluralitate se pierde, unitatea dinamică ar dispărea. Europa este, într-adevăr, un roi: multe albine, dar un singur zbor.

Caracterul unitar al magnificei pluralităţi europene este ceea ce eu aş numi cu convingere omogenitatea cea bună, cea fecundă şi dezirabilă, care îl făcea şi pe Montesquieu să spună: *„L'Europe n'est qu'une nation composée de plusieurs"*[1], iar pe Balzac, mai romantic, îl îndemna să vorbească despre *„la grande famille continentale, dont tous les efforts tendent à je ne sais quel mystère de civilisation"*[2].

---

[1] *Monarchie universelle*, două opuscule, 1891, p. 36.

[2] Oeuvres *complètes*, Calmann-Lévy, vol. XXII, p. 248.

III

Această mulţime de moduri europene, care izvorăşte constant din radicala ei unitate şi se varsă în ea însăşi, menţinîndu-se, este marele tezaur al Occidentului. Oamenii mărginiţi nu reuşesc să accepte o idee atît de subtilă, de acrobatică, o idee unde gîndirea ageră nu trebuie să zăbovească asupra afirmării pluralităţii decît pentru a se arunca asupra confirmării unităţii, şi viceversa. Aceste minţi înguste s-au născut pentru a trăi îngenuncheate de perpetua tiranie a Orientului. Astăzi triumfă, pe tot cuprinsul continentului, o formă de omogenitate care ameninţă să consume cu totul acest tezaur. Pretutindeni au apărut oameni-mase, omul-masă de care se ocupă acest volum, un tip de om făcut la repezeală, alcătuit din cîteva plăpînde abstracţii şi care, tocmai de aceea, este identic de la un capăt la celălalt al Europei. Lui i se datoreşte aspectul mohorît, de asfixiantă monotonie pe care îl îmbracă viaţa pe întregul continent. Omul-masă este omul golit în prealabil de propria-i istorie, fără măruntaiele trecutului şi, prin aceasta, ascultînd de toate disciplinele aşa-zise „internaţionale". Nu este un om, ci mai degrabă o carapace de om, constituită din simple *idola fori*; este lipsit de un „înăuntru", de o intimitate inexorabil şi inalienabil a sa, de un eu irevocabil. Iar de aici provine permanenta sa disponibilitate de a se preface că este una sau alta. El are doar apetituri, crede că are numai drepturi, şi nu şi obligaţii: este omul lipsit de nobleţea care obligă — *sine nobilitate* —, *snobul*[1].

Acest snobism universal, care apare atît de evident, de pildă, la muncitorul actual, a orbit sufletele, împiedicînd să se înţeleagă faptul că dacă orice structură dobîndită de viaţa continentală trebuie să fie depăşită, aceasta se cuvine să se realizeze fără pierderea gravă a pluralităţii sale interne. Cum

[1] În Anglia, listele cu locuitori indicau, alături de nume, profesia şi rangul fiecăruia. De aceea, lîngă numele burghezilor simpli apărea prescurtarea *s. nob.*, *sine nobilitate*, „fără nobleţe". Aceasta este originea cuvîntului *snob*.

snobul a fost golit de propriul său destin, cum nu simte că trăieşte pe pămînt pentru a face ceva anume şi de nestrămutat, el nu este în stare să înţeleagă că există misiuni deosebite şi mesaje speciale. Din acest motiv, el este ostil liberalismului, de o ostilitate asemănătoare celei a surdului faţă de cuvîntul rostit. Libertatea a însemnat întotdeauna în Europa sinceritatea de a fi cu adevărat ceea ce sîntem. Se înţelege că aceia care ştiu că nu au o îndatorire autentică de îndeplinit aspiră să se debaraseze de libertate.

Cu o ciudată uşurinţă, toată lumea a căzut de acord în ceea ce priveşte combaterea şi terfelirea vechiului liberalism. Faptul este suspect. Pentru că lumea nu cade de obicei de acord decît în lucruri rele şi cam prosteşti. Nu am pretenţia că vechiul liberalism ar fi o idee pe deplin raţională. De altfel, cum să fie, dacă e vechi şi dacă e un... *ism*! Cred însă că este o doctrină despre societate mult mai adîncă şi mai valoroasă decît presupun detractorii ei colectivişti, care încep prin a nu o cunoaşte. În plus, liberalismul implică o intuiţie deosebit de perspicace a ceea ce a fost întotdeauna Europa.

Cînd Guizot, de exemplu, opune civilizaţia europeană tuturor celorlalte, remarcînd că în Europa nu au triumfat niciodată, într-o formă absolută, nici un principiu, nici o idee, nici un grup sau o clasă şi că acestui lucru i se datoreşte dezvoltarea permanentă şi caracterul ei progresiv, nu putem să nu ciulim bine urechile[1]. Acest om ştie ce spune. Formularea

[1] „La coexistence et le combat de principes divers". Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, p. 35. Aceeaşi idee o găsim şi la un om foarte diferit de Guizot, la Ranke: „Îndată ce în Europa un principiu, oricare ar fi el, încearcă să domine în mod absolut, întotdeauna întîmpină o rezistenţă care apare din înseşi profunzimile vieţii". (*Oeuvres complètes*, 38, p. 110). În altă parte (vol. 8 şi 10, p. 3), el spune: „Lumea europeană se compune din elemente de origine diferită, din a căror ulterioară contrapunere şi luptă se dezvoltă apoi schimbările epocilor istorice". În aceste cuvinte ale lui Ranke nu se vede limpede influenţa lui Guizot? Una dintre cauzele care ne împiedică să vedem clar anumite straturi profunde ale istoriei secolului al XIX-lea este că nu a fost bine studiat schimbul de idei dintre Franţa şi Germania între, să zicem, 1790 şi 1830. Poate că rezultatul unui astfel de studiu ar revela faptul că în această perioadă Germania a primit mai mult din Franţa decît invers.

este nesatisfăcătoare pentru că este negativă, dar cuvintele ajung la noi pline de viziuni imediate. Aşa cum de la scafandrul care iese la suprafaţă răzbat mirosuri abisale, semne tot atît de subtile şi de sigure ne arată că Guizot este un om care revine efectiv din adîncurile trecutului Europei, unde a ştiut să se cufunde. Este realmente de necrezut că în primii ani ai secolului al XIX-lea, timp retoric şi de o mare confuzie, a putut fi scrisă o carte ca *Histoire de la civilisation en Europe*. Omul de astăzi mai poate învăţa încă din ea că libertatea şi pluralismul sînt două lucruri reciproce şi că amîndouă constituie esenţa permanentă a Europei.

Însă Guizot a avut întotdeauna o presă proastă, ca de altfel mai toţi doctrinarii. Pe mine nu mă surprinde. Cînd văd că unui anumit om sau unui grup îi sînt adresate aplauze cu prea mare uşurinţă şi insistenţă, se trezeşte în mine un vehement sentiment de bănuială că în acel om sau în acel grup, poate excelent înzestraţi, există ceva cu adevărat necurat. Poate că mă înşel, dar trebuie să spun că nu-i o bănuială căutată, ci dimpotrivă, experienţa a sedimentat-o în mine de-a lungul anilor. În orice caz, ţin neapărat să am curajul de a afirma că acest grup al doctrinarilor, de care a rîs toată lumea, este, după părerea mea, tot ce a fost mai de preţ în politica secolului al XIX-lea pe continentul nostru. Ei au fost singurii care au văzut cu claritate ce trebuia făcut cu Europa după Marea Revoluţie; şi, în plus, ei au fost oamenii care au imprimat fizionomiei lor ceva demn şi distant, care se opunea frivolităţii şi vulgarităţii crescînde a secolului. Normele create de societate pentru a da coerenţă individului nu mai erau în vigoare, fuseseră distruse; individul nu-şi mai putea constitui o demnitate decît din eul său lăuntric. Or, aceasta nu se putea realiza fără exagerări, chiar dacă o făcea numai ca să se apere de abandonul orgiac în care se ducea viaţa în mediul său. Guizot a ştiut să fie — ca şi Buster Keaton — omul care

nu rîde[1]. Care nu se abandonează. În el se concentrează mai multe generații de protestanți din Nîmes care trăiseră tot timpul în alertă, fără a se lăsa duși de curent, fără a se abandona. Părerea radicală că a exista înseamnă a rezista, a sta cu picioarele bine înfipte în pămînt pentru a nu te lăsa dus de curent devenise la ei un instinct. Într-o vreme ca a noastră, unde totul este „curent" și „abandon", e bine să ținem legătura cu oamenii care nu „se lasă duși". Doctrinarii sînt un caz excepțional de responsabilitate intelectuală, adică tocmai ceea ce le-a lipsit intelectualilor europeni de la 1750 încoace. Iar acest defect este, la rîndul său, una dintre cauzele profunde ale confuziei actuale.

Nu știu însă dacă, adresîndu-mă chiar cititorilor francezi, pot vorbi despre doctrinarism ca despre o dimensiune cunoscută. Pentru că e scandalos, dar adevărat, faptul că nu există nici măcar o carte care să încerce să precizeze ce gîndea acel grup de oameni[2], tot așa cum, oricît ar părea de incredibil, nu există nici o carte mai serioasă despre Guizot sau despre Royer-Collard[3]. Ce-i drept, nici unul, nici celălalt n-au publicat vreodată un sonet. Dar, în sfîrșit, ei au meditat; au gîndit cu profunzime și cu originalitate la problemele cele

[1] Nu fără o anume satisfacție, Guizot îi relatează doamnei de Gasparin o conversație a papei Grigore al XVI-lea cu ambasadorul Franței și referirea acestuia la el: „E un gran ministro. Dicono che non ride mai". („E un mare ministru. Se zice că nu rîde niciodată".) *Correspondance avec M^me de Gasparin*, p. 283.

[2] Dacă cititorul va dori să se informeze, va găsi repetată, de mai multe ori, o formulă care nu face decît să eludeze problema, și anume că doctrinarii nu aveau o doctrină identică, ci una diferită de la unul la altul. Or, acest lucru nu se întîmplă oare în orice școală intelectuală? Nu este aceasta deosebirea cea mai importantă dintre un grup de oameni și un grup de gramofoane?

[3] În ultimii ani, Charles H. Pouthas și-a asumat dificila misiune de a despuia arhiva lui Guizot și de a ne oferi într-o serie de volume un material absolut indispensabil pentru o ulterioară muncă de reconstrucție. În ceea ce-l privește pe Royer-Collard, nu există nici măcar atît. În cele din urmă, reiese că trebuie să apelăm la studiile lui Faguet despre *idearium*-ul acestor doi gînditori. Nu există altceva mai bun pe această temă, dar, cu toată vivacitatea lor, aceste studii sînt cu totul insuficiente.

mai grave ale vieţii publice europene şi au întocmit doctrina politică a secolului cea mai demnă de stimă pînă în prezent. Nu va fi posibilă reconstruirea istoriei secolului al XIX-lea dacă nu se ajunge la o cunoaştere serioasă a modalităţilor prin care se puneau asemenea probleme acestor oameni[1]. Stilul lor intelectual nu este diferit doar din punctul de vedere al calităţii, ci este de o cu totul altă speţă şi de o altă substanţă decît toate celelalte stiluri care au triumfat în Europa de dinainte şi de după ei. De aceea nici n-au fost înţeleşi, în ciuda clarităţii lor clasice. Şi totuşi este foarte posibil ca viitorul să aparţină tendinţelor intelectuale asemănătoare cu ale lor. Cel puţin îi pot garanta celui care doreşte să expună riguros şi sistematic ideile doctrinarilor că va avea satisfacţii intelectuale neaşteptate şi revelaţia unei intuiţii a realităţii sociale şi politice complet diferite de cele curente. Dăinuie în ei, activă, cea mai bună tradiţie raţionalistă în care omul se leagă faţă de sine să caute lucruri absolute. Dar, spre deosebire de raţionalismul limfatic al enciclopediştilor şi al revoluţionarilor, care găsesc absolutul în abstracţii *bon marché*, doctrinarii descoperă că adevăratul absolut este istoria. Istoria este realitatea omului. Omul nici nu are alta. Prin

[1] De exemplu, nimeni nu poate rămîne cu conştiinţa liniştită — bineînţeles, e vorba de cineva care să aibă „conştiinţă" intelectuală — după ce a interpretat politica de „rezistenţă" ca fiind pur şi simplu conservatoare. Este cît se poate de evident că oameni ca Royer-Collard, Guizot, Broglie nu erau doar conservatori! Cuvîntul „rezistenţă" — a cărui apariţie din pasajul deja citat din Ranke este ca o dovadă documentară a influenţei lui Guizot asupra acestui mare istoric — capătă la rîndul lui un sens neaşteptat şi, ca să zic aşa, ne revelează convingerile sale cele mai intime atunci cînd citim într-un discurs al lui Royer-Collard: „Les libertés publiques ne sont pas autre chose que des résistances" („Libertăţile publice nu sînt altceva decît rezistenţe"). (Vezi de Barante, *La vie et les discours de Royer-Collard*, II, 130). Iată, încă o dată, cea mai bună inspiraţie europeană reducînd la dinamism tot ceea ce este static. *Starea* de libertate rezultă dintr-o pluralitate de forţe care îşi opun rezistenţă reciproc. Discursurile lui Royer-Collard sînt însă atît de puţin citite astăzi, încît probabil ar fi luată drept impertinenţă afirmaţia că sînt minunate, că lectura lor este un adevărat deliciu al intelectului, că este amuzantă şi chiar bucură, că aceste discursuri reprezintă ultima manifestare a celui mai bun stil cartezian.

ea a ajuns să devină ceea ce este. A nega trecutul este absurd şi iluzoriu, pentru că trecutul este „firescul din om, care revine în galop". Dacă trecutul este acolo, dacă şi-a dat osteneala „să treacă", nu a făcut-o pentru ca noi să-l renegăm, ci pentru ca să ni-l integrăm[1]. Doctrinarii dispreţuiau „drepturile omului" pentru că sînt absoluturi „metafizice", abstracţii şi irealităţi. Adevăratele drepturi sînt cele ce se află realmente aici, pentru că au apărut şi s-au consolidat în istorie; acestea sînt „libertăţile", legitimitatea, magistratura, „capacităţile". Dacă ar mai trăi astăzi, doctrinarii ar recunoaşte dreptul la grevă (nepolitică) şi contractul colectiv. Pentru un englez, toate acestea sînt cît se poate de evidente, însă noi, ceilalţi, continentalii, n-am atins încă acest stadiu. Probabil că încă de pe vremea lui Alcuin trăim cu cel puţin cincizeci de ani în urmă faţă de englezi.

De o asemenea ignoranţă despre ceea ce înseamnă vechiul liberalism suferă însă şi colectiviştii noştri de azi, cînd îl consideră, în mod indiscutabil, individualist. În toate aceste subiecte, după cum am mai spus, noţiunile sînt cît se poate de confuze. Ruşii din aceşti ultimi ani numeau de obicei Rusia „Colectivul". N-ar fi interesant să cunoaştem ideile şi imaginile pe care acest cuvînt magic le declanşează în mintea, cam aburită, a rusului care deseori, ca şi căpitanul italian despre care vorbeşte Goethe, *„bisogna aver una confusione nella testa"*? Avînd în vedere toate acestea, îmi îngădui să-l rog pe cititor să ţină seama de următoarele teze, nu pentru a le accepta, ci pentru a le discuta înaintea oricărei judecăţi:

1. Liberalismul individualist aparţine florei secolului al XVIII-lea; el inspiră, parţial, legislaţia Revoluţiei franceze, însă moare o dată cu ea.

2. Creaţia caracteristică a secolului al XIX-lea a fost tocmai colectivismul. Este prima idee născocită de acest secol, încă de la început, idee care, pe întregul său parcurs, n-a făcut altceva decît să crească, pînă a umplut cu totul zarea.

---

[1] A se vedea eseul deja citat, *Historia como sistema*.

3. Această idee este de origine franceză. Apare pentru prima oară la ultrareacţionarii Bonald şi De Maistre. În esenţa ei, ideea este imediat acceptată de către toată lumea, cu excepţia lui Benjamin Constant, un „întîrziat" din secolul anterior. Dar triumfă la Saint-Simon, la Ballanche, la Comte şi proliferează pretutindeni[1]. De exemplu, un medic din Lyon, M. Amard, avea să vorbească în 1821 despre *collectivisme*, în opoziţie cu *personnalisme*-ul[2]. În acest sens, citiţi articolele pe care le publică *L'Avenir* împotriva individualismului, între 1830 şi 1831.

Dar iată ceva şi mai important decît toate aceste lucruri. Cînd, trecînd prin anii acestui veac, ajungem la marii teoreticieni ai liberalismului — Stuart Mill sau Spencer —, sîntem surprinşi să constatăm că aşa-zisa apărare a individului nu constă în a arăta că libertatea este binefăcătoare sau interesantă pentru individ, ci dimpotrivă, în a arăta că ea este binefăcătoare şi interesantă pentru societate. Scînteia agresivă a titlului ales de Spencer pentru cartea sa — *Individul împotriva statului* — a fost cauza neînţelegerii înverşunate a celor care nu citesc dintr-o carte nimic altceva decît titlul. Pentru că individ şi stat nu înseamnă, în acest titlu, altceva decît două organe ale aceluiaşi subiect: societatea. Iar obiec-

[1] Germanii pretind că ei sînt descoperitorii socialului ca realitate diferită de indivizi şi „anterioară" acestora. *Volksgeist*-ul li se pare una dintre ideile lor autentic autohtone. Iată unul dintre cazurile care recomandă în mod deosebit studiul minuţios al raporturilor intelectuale franco-germane între 1790 şi 1830, la care mă refer într-o notă anterioară. Însuşi termenul *Volksgeist* arată foarte limpede că el traduce pur şi simplu voltairianul *esprit des nations*. Originea franceză a colectivismului nu este o simplă întîmplare şi se supune aceloraşi cauze care au făcut din Franţa leagănul sociologiei şi al înmuguririi ei în jurul anului 1890 (Durkheim).

[2] A se vedea *La Doctrine de Saint-Simon*, cu o introducere şi note de G. Bouglé şi E. Halévy (p. 204, notă). Această prezentare a saint-simonismului, făcută în 1829, este una dintre cărţile geniale ale secolului. Pe de altă parte, munca acumulată în note de Bouglé şi de Halévy constituie una dintre cele mai importante contribuţii — din cîte cunosc eu — la lămurirea efectivă a problemei sufletului european între 1800 şi 1830.

tul discuţiei este să se ştie dacă anumite necesităţi sociale sînt mai bine servite de unul sau de celălalt organ. Atît şi nimic mai mult. Faimosul „individualism" al lui Spencer se dezbate permanent în atmosfera „colectivistă" a sociologiei sale. În cele din urmă, reiese că atît el, cît şi Stuart Mill îi tratează pe indivizi cu aceeaşi cruzime socializantă ca şi termitele pe unele dintre suratele lor, pe care le îngraşă, ca după aceea să se înfrupte din substanţa lor. Aşadar, primatul colectivului era, pentru Spencer şi pentru Mill, baza pe care se sprijineau ingenuu ideile lor!

De aici, trebuie să se înţeleagă deci că apărarea vechiului liberalism este, în ceea ce mă priveşte, absolut cavalerească, dezinteresată şi gratuită. Întîmplător, eu nu sînt un „vechi liberal". Descoperirea — glorioasă, fireşte, şi esenţială — a socialului, a colectivului, era pe atunci recentă. Vechii liberali mai mult dibuiau decît vedeau faptul că o colectivitate este o realitate diferită de indivizii care o compun şi de simpla lor însumare, dar nu ştiau în ce constă aceasta şi care-i sînt atributele efective. Pe de altă parte, fenomenele sociale ale timpului camuflau adevărata fizionomie a colectivităţii, pentru că pe atunci colectivităţii îi convenea să-i îndoape bine pe indivizi. Nu sosise încă ceasul nivelării, al expolierii şi al repartiţiei la toate nivelele.

„Vechii liberali" se deschideau deci colectivismului pe care îl respirau fără să-şi ia suficiente măsuri de precauţie. Dar cînd s-a văzut limpede ceea ce, în fenomenul social, în simplul fapt colectiv în sine, este binefăcător, iar pe de altă parte este teribil, înspăimîntător, nu se poate adera decît la un liberalism de un tip cu totul nou, mai puţin naiv şi de o beligeranţă mai abilă, un liberalism care germinează deja, gata să se deschidă, aflat chiar la orizont.

Era totuşi imposibil ca asemenea oameni, de o clarviziune deosebită, să nu întrezărească în anumite momente neliniştile pe care ni le rezerva vremea lor. Contrar convingerii generale, a fost firesc ca în cursul istoriei să se profeti-

zeze viitorul[1]. La Macaulay, la Tocqueville, la Comte, surprindem prefigurarea momentului actual. Citiţi, de pildă, ceea ce scria Stuart Mill acum mai bine de optzeci de ani: „În afară de doctrinele particulare ale gînditorilor individuali, există în lume o puternică şi crescîndă propensiune spre extinderea într-o formă extremă a puterii societăţii asupra individului, atît prin forţa opiniei, cît şi prin cea legislativă. Dar cum toate schimbările care se petrec în lume au drept efect creşterea forţei sociale şi diminuarea puterii individuale, această încălcare nu este un rău care să tindă să dispară spontan: dimpotrivă, tinde să devină tot mai puternică. Predispoziţia oamenilor, fie suverani, fie în calitate de concetăţeni, de a le impune celorlalţi drept regulă de conduită opinia şi gusturile lor este atît de energic susţinută de unele dintre cele mai bune şi de cîteva dintre cele mai rele sentimente inerente naturii umane, încît ea nu poate fi stăvilită de nimic altceva decît de lipsa puterii. Iar cum puterea nu-i pe cale să scadă, ci să crească, trebuie să ne aşteptăm — numai dacă nu se ridică vreo solidă barieră de convingere morală împotriva răului —, trebuie să ne aşteptăm, spun, ca în actualele condiţii din lume această predispoziţie să crească"[2].

Dar ceea ce ne interesează cel mai mult la Stuart Mill este preocuparea lui pentru omogenizarea de rău augur pe care o vedea sporind în tot Occidentul. Aceasta l-a făcut să se refugieze într-o reflecţie de mare profunzime făcută de Humboldt, în tinereţea lui. Pentru ca fiinţa umană să se îmbogăţească, să se consolideze şi să se perfecţioneze, trebuie, după părerea lui Humboldt, să existe o „varietate de situaţii"[3]. În interio-

[1] O lucrare uşoară şi utilă, pe care ar trebui s-o întreprindă cineva, ar fi să adune pronosticurile făcute în fiecare epocă asupra viitorului apropiat. Eu am colecţionat deja destule pentru a rămîne uimit de faptul că întotdeauna au existat oameni în stare să prevadă viitorul.

[2] Stuart Mill, *La liberté*, traducere de Dupont-White (p. 131–132).

[3] *Gesammelte Schriften*, I, p. 106.

rul fiecărei naţiuni şi în ansamblul naţiunilor, trebuie să existe circumstanţe diferite. Astfel, cînd una lipseşte, rămîn alte posibilităţi deschise. Ar fi o prostie să jucăm întreaga viaţă europeană pe o singură carte, pe un singur tip de om, pe o „situaţie“ identică. Evitarea acestui lucru a fost pînă azi reuşita secretă a Europei, iar conştiinţa acestui secret a fost cea care, ferm sau şovăielnic, a împins mereu perenul liberalism european să vorbească. În această conştiinţă, pluralitatea continentală se recunoaşte pe sine însăşi ca valoare pozitivă, ca bine, şi nu ca rău. Ţineam să lămuresc acest detaliu pentru a evita orice interpretare greşită a ideii de supernaţiune europeană pe care o postulează acest volum.

Continuînd pe drumul pe care ne-am angajat, prin reducerea progresivă a „varietăţii de situaţii“, vom ajunge direct la vremea Imperiului tîrziu, care a fost şi el un timp al maselor şi al unei cumplite omogenităţi. Încă din timpul domniei Antoninilor se profilează deja, cu claritate, un fenomen ciudat, care ar fi meritat să fie mai bine subliniat şi analizat de către istorici: oamenii au devenit proşti. Procesul avea rădăcini mai adînci. S-a spus, nu fără oarecare îndreptăţire, că stoicul Posidonios, dascălul lui Cicero, este ultimul bărbat din Antichitate în stare să se aşeze în faţa lucrurilor, cu spiritul deschis şi activ, gata să le supună cercetării sale. După el, capetele se obliterează şi, exceptîndu-i pe alexandrini, ele nu fac altceva decît să repete, să cadă în stereotipie.

Însă, simptomul şi documentul cel mai teribil al acestei *forme* omogenă şi, în acelaşi timp, stupidă — una prin cealaltă — pe care o adoptă viaţa, de la un capăt la celălalt al Imperiului, se găsesc acolo unde ne-am aştepta mai puţin şi unde, după cîte ştiu, încă nimeni nu s-a gîndit să le caute: în limbă. Limbajul, care nu ne ajută să spunem îndeajuns ceea ce fiecare dintre noi ar vrea să spună, revelează în schimb şi strigă, fără s-o vrem, condiţia cea mai tainică a societăţii care îl vorbeşte. În partea negrecizată a poporului roman, limba în vigoare este cea care a fost numită „latina vulgară“, matrice a limbilor noastre romanice. Nu se cunoaşte bine

această latină vulgară, iar noi ajungem la ea, în bună parte, prin reconstrucţii. Dar ceea ce se ştie este de ajuns şi poate chiar prea mult pentru a ne îngrozi de cel puţin două dintre caracterele sale. Primul este incredibila simplificare a mecanismului său gramatical, în comparaţie cu cel al latinei clasice. Savuroasa complexitate indo-europeană, pe care o conservase limba claselor superioare, este înlocuită de vorbirea plebee, cu un mecanism foarte simplu, dar totodată — sau tocmai de aceea — foarte greoi, aproape material; o gramatică ezitantă şi perifrastică, făcută din tentative şi ocolişuri, cum e aceea a copiilor. Este, într-adevăr, o limbă puerilă, sau *gaga*, incapabilă să redea ambiguităţile fine ale raţionamentului, nici scînteile lirismului. Este o limbă fără lumină şi fără căldură, prin care sufletul nu poate să transpară şi pe care el nu o poate înviora, o limbă tristă, care merge pe dibuite. Cuvintele par vechi monede de aramă, slinoase şi tocite, sătule parcă să se tot rostogolească prin tavernele mediteraneene. Cîte vieţi golite de sine, condamnate la un etern cotidian, nu se ghicesc în spatele acestui uscat artificiu lingvistic!

Cel de al doilea caracter care ne înspăimîntă la latina vulgară este tocmai omogenitatea ei. Lingviştii, care sînt poate, după aviatori, oamenii cel mai puţin dispuşi să se sperie de ceva anume, nu par mişcaţi de faptul că în ţinuturi atît de diferite ca Tingitania şi Dalmaţia, Cartagina şi Galia, Hispania şi România, se vorbeşte la fel. În schimb eu, care sînt destul de timid, care încep să tremur cînd văd cum vîntul chinuie o trestie, nu pot, în faţa acestui fapt, să nu mă cutremur cu totul. Mi se pare pur şi simplu atroce. Adevărul este că încerc să-mi reprezint cum era „pe dinăuntru" ceea ce, văzut din afară, ne apare realmente ca omogenitate; mă străduiesc să descopăr realitatea vie şi trăită, pentru care acest fapt este o amprentă imobilă. Ştim, bineînţeles, că în latina vulgară existau africanisme, hispanisme, galicisme, dar aceasta demonstrează tocmai că trunchiul limbii era comun şi identic, în ciuda distanţelor, a schimburilor sporadice, a difi-

cultăţilor de comunicare şi a lipsei vreunei literaturi care să o fixeze. Cum puteau coincide celtiberul şi belgianul, locuitorii din Hippona şi cei din Lutetia, mauritanul şi dacul, altfel decît printr-o aplatizare generală, printr-o reducere a existenţei la simpla sa bază şi prin anularea vieţilor? Păstrată în arhive, într-o cutremurătoare încremenire, latina vulgară este o mărturie a faptului că, odinioară, istoria a agonizat în imperiul omogen al vulgarităţii deoarece dispăruse fecunda „varietate de situaţii".

IV

Nici această carte, nici eu nu facem politică. Subiectul despre care se vorbeşte aici este anterior politicii şi ţine de subsolul acesteia. Munca mea este o muncă obscură şi subterană de miner. Misiunea celui numit „intelectual" este, într-un anumit sens, opusă celei a politicianului. Opera intelectualului aspiră, deseori în zadar, la lămurirea cît de cît a lucrurilor, în vreme ce aceea a politicianului, dimpotrivă, constă frecvent în a le face mai confuze decît sînt. A fi de stînga sau de dreapta înseamnă a alege unul dintre nenumăratele moduri care se oferă omului pentru a deveni imbecil: într-adevăr, amîndouă sînt forme de hemiplegie morală. În plus, persistenţa acestor calificative contribuie în bună măsură la falsificarea şi mai pronunţată a „realităţii" prezentului, deja falsă prin sine însăşi, pentru că s-a închis cercul cercurilor experienţelor politice, după cum o demonstrează faptul că astăzi dreapta promite revoluţii, iar stînga propune tiranii.

Datoria noastră este de a ne apleca asupra problemelor timpului, şi aceasta e sigur. În ceea ce mă priveşte, aşa cum am procedat toată viaţa, am fost întotdeauna gata să-mi fac datoria. Dar unul dintre lucrurile care se spun acum — unul dintre „curentele" actuale — este că toată lumea trebuie să facă politică *sensu stricto*, chiar cu preţul clarităţii mentale. O spun, fireşte, cei care n-au altceva de făcut. Şi chiar se sprijină

pe Pascal, din care citează imperativul *d'abêtissement*. Dar am învăţat de multă vreme să mă feresc cînd cineva îl citează pe Pascal. Este o elementară măsură de igienă.

Politicianismul integral, absorbirea a tot şi a tuturor de către politică, este tot una cu fenomenul de revoltă a maselor, descris în această carte. Masa răsculată şi-a pierdut orice capacitate de religiozitate şi de cunoaştere, nu poate conţine altceva decît politică debordantă, frenetică, delirantă, din moment ce pretinde că suplineşte religia, cunoaşterea, *la sagesse*, într-un cuvînt, singurele lucruri care prin substanţa lor sînt apte să ocupe centrul spiritului uman. Politica îl goleşte pe om de singurătate şi intimitate, şi de aceea predicaţia politicianismului integral este una dintre tehnicile folosite pentru a-l socializa.

Cînd cineva ne întreabă ce sîntem în politică sau — luînd-o înainte, cu insolenţa care aparţine stilului din vremea noastră — ne înscrie din oficiu într-o politică anume, trebuie, în loc să-i răspundem impertinentului, să-l întrebăm ce crede el că sînt omul şi natura şi istoria, ce sînt societatea şi individul, colectivitatea, statul, uzanţele, dreptul. Politica se grăbeşte să stingă luminile, pentru ca toate aceste pisici să devină gri.

Trebuie ca gîndirea europeană să proiecteze asupra tuturor acestor chestiuni o nouă lumină. Acesta este rostul ei, şi nu să se împăuneze în adunări academice. Şi trebuie să o facă pe cît mai repede posibil sau, după cum spunea Dante, să găsească ieşirea:

> *... studiate il passo*
> *Mentre che l'Occidente non s'annera.**
>
> (Purg., XXVII, 62–63)

Acesta ar fi singurul lucru de la care s-ar putea aştepta — cu o vagă probabilitate — rezolvarea formidabilei probleme pe care o ridică masele actuale.

* „Nu vă opriţi, ci pînă-i ziuă încă, / Grăi apoi, cătaţi la deal cărare". Dante Alighieri, *Divina comedie*, traducere de Eta Boeriu, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

Volumul de față nu-și propune, nici pe departe, ceva asemănător. După cum se afirmă în ultimele sale cuvinte, aceasta este o primă aproximare a problemei omului de azi. Pentru a vorbi despre el într-un mod mai serios și mai în profunzime, ar trebui să avem acea ținută de investigare a adîncurilor, adică să ne punem costumul de scafandru și să coborîm cît mai mult în străfundurile intimității umane. Și trebuie să o facem fără pretenții, dar cu hotărîre, ceea ce am încercat și eu să fac într-o carte care va apărea și în alte limbi sub titlul *El hombre y la gente* (*Omul și lumea*). Cînd vom fi înțeles bine modul în care se prezintă tipul uman dominant astăzi și pe care eu l-am numit omul-masă, atunci se vor ivi și întrebările cele mai fecunde și mai patetice: Poate fi modificat acest tip de om? Adică, gravele defecte care există în el, atît de grave, încît dacă nu vor fi extirpate, vor produce inexorabil anihilarea Occidentului, pot fi ele corectate? Pentru că, după cum va constata cititorul însuși, e vorba tocmai de un om ermetic, care nu se deschide cu adevărat spre nici o instanță superioară.

Cealaltă întrebare decisivă, de care, după părerea mea, depinde orice posibilitate de salvare, este următoarea: chiar dacă vor, pot oare masele să se trezească la viață personală? Nu e locul aici să dezvolt această redutabilă problemă, care este încă prea puțin abordată. Termenii în care trebuie pusă nu există încă în conștiința publică. Nici măcar n-a fost schițat studiul pentru a evalua marja de individualitate pe care fiecare epocă a trecutului a lăsat-o în existența umană. Deoarece este o pură inerție mentală presupunerea, conform „progresismului", că pe măsură ce istoria înaintează, se lărgește marja care se oferă omului pentru a putea deveni individ personal, după cum credea Herbert Spencer, un onest inginer, dar nul ca istoric. Nu, în această ordine a lucrurilor, istoria e plină de reculuri, și poate că structura vieții din vremea noastră îl împiedică pe om, în cel mai înalt grad, să trăiască în calitate de individ.

Privind, în marile orașe de azi, imensele aglomerații de ființe umane, care vin și se duc pe străzi sau se îmbulzesc la

festivaluri şi la manifestări publice, un gînd îşi face loc în minte, obsedant: Este oare astăzi posibil ca un om de douăzeci de ani să-şi facă un proiect de viaţă care să aibă caracteristici individuale şi care, prin urmare, să poată fi realizat prin propria sa iniţiativă şi prin eforturile sale personale? Cînd încearcă să desfăşoare această imagine în fantezia sa, n-o să-şi dea seama oare că este, dacă nu imposibilă, cel puţin improbabilă, pentru că nu are la dispoziţie spaţiul în care s-o adăpostească şi în care să se poată mişca în voie? Va constata repede că proiectul său se izbeşte de cel al vecinului, va simţi cît de mult viaţa vecinului o apasă pe a sa. Descurajarea îl va duce, cu uşurinţa de adaptare proprie vîrstei, spre renunţarea nu numai la orice act, ci, mai mult, la orice dorinţă personală, şi el va căuta o soluţie contrară, imaginîndu-şi atunci, pentru sine, o viaţă *standard*, alcătuită din *desiderata* comune tuturor; şi va înţelege că pentru a o obţine, trebuie să o solicite sau să o ceară în colectivitate, împreună cu ceilalţi. Şi de aici, acţiunea în masă.

Acest lucru este îngrozitor, dar nu cred să exagerez spunînd că reprezintă situaţia efectivă în care încep să se găsească aproape toţi europenii. Într-o închisoare în care au fost îngrămădiţi mult mai mulţi deţinuţi decît ar putea ea să cuprindă, nimeni nu-şi poate mişca un braţ sau un picior din proprie iniţiativă, pentru că i se opun trupurile celorlalţi. În asemenea împrejurări, mişcările trebuie executate în comun; pînă şi muşchii aparatului respirator trebuie să funcţioneze în ritmul regulamentelor. Iată ce ar deveni Europa, transformată în termitieră. Însă nici această cruntă imagine nu este o soluţie. Termitiera umană este imposibilă, pentru că tocmai aşa-zisul „individualism" este cel care a îmbogăţit lumea şi pe *toţi* din lume; iar această bogăţie este cea care a înmulţit atît de fabulos planta umană. De îndată ce resturile acestui „individualism" ar dispărea, în Europa şi-ar face din nou apariţia cumplita foamete din Imperiul tîrziu, iar termitiera ar sucomba, spulberată parcă de un zeu duşmănos şi răzbunător. Ar rămîne atunci mult mai puţini oameni, dar ar merita ceva mai mult acest calificativ.

În fața patetismului feroce al acestor probleme care — ne convine sau nu — se și arată la orizont, tema „justiției sociale", oricît ar fi de respectabilă, pălește și se degradează într-atît, încît pare doar un suspin de un romantism retoric și nesincer. Dar, în același timp, ea ne călăuzește pe căi sigure spre a dobîndi ceea ce este drept și posibil de dobîndit din această „justiție socială", căi care nu par că vor să treacă printr-o mizerabilă socializare, ci să se îndrepte fără ocolișuri spre o mărinimoasă „solidarizare". Acest ultim cuvînt este încă inoperant, pentru că pînă în prezent nu s-a condensat în el un sistem energic de idei istorice și sociale, ci mai degrabă un vag iz de filantropie.

Prima condiție pentru o ameliorare a situației actuale este să ne dăm bine seama de enorma sa gravitate. Numai aceasta ne va ajuta să atacăm răul în straturile profunde unde își are, într-adevăr, rădăcinile. O civilizație este realmente foarte greu de salvat cînd i-a sosit ceasul să cadă sub puterea demagogilor. Demagogii au fost marii strangulatori de civilizații. Cea grecească și cea romană au sucumbat în mîinile acestei faune respingătoare, care l-a făcut pe Macaulay să exclame: „În toate secolele, cele mai josnice exemple ale naturii umane s-au întîlnit printre demagogi"[1]. Dar un om nu este un demagog numai pentru că s-a apucat să strige în fața mulțimii. În anumite ocazii, această adresare publicului poate fi o magistratură sacrosanctă. Demagogia esențială a demagogului se află în mintea sa și își are rădăcinile în lipsa de responsabilitate față de înseși ideile pe care le manevrează, ce nu îi aparțin, ci le-a primit de la adevărații creatori. Demagogia este o formă de degenerare intelectuală, care, ca fenomen de amploare al istoriei europene, apare în Franța, în jurul anului 1750. De ce tocmai atunci? Și de ce în Franța? Acesta este unul dintre punctele nevralgice ale destinului occidental și mai ales ale celui francez.

Fapt este că, din acel moment, Franța și, prin iradiere, aproape întregul continent cred că metoda de a rezolva

[1] *Histoire de Jacques II*, I, p. 643.

marile probleme umane este metoda revoluţiei, înţelegînd prin aceasta ceea ce Leibniz numea o „revoluţie generală"[1], voinţa de a transforma totul dintr-o dată şi în toate modurile[2]. Din această pricină, minunea care este Franţa a ajuns, în condiţii atît de proaste, în dificila conjunctură a prezentului. Fiindcă această ţară are sau crede că are o tradiţie revoluţionară. Şi dacă este deja un lucru grav să fii revoluţionar, cu atît mai grav este, paradoxal, să fii revoluţionar prin tradiţie! Este adevărat că în Franţa a avut loc o mare revoluţie, precum şi alte revoluţii sinistre sau ridicole, dar dacă nu ne abatem de la adevărul adevărat al analelor, constatăm că aceste revoluţii au servit mai ales pentru ca Franţa să trăiască timp de un veac — cu excepţia cîtorva zile sau săptămîni —, mai mult decît orice alt popor, sub forme politice mai autoritare şi mai contrarevoluţionare. Şi îndeosebi marea prăpastie morală a istoriei franceze, adică cei douăzeci de ani ai celui de al doilea imperiu, a fost evident urmarea prostiei şi superficialităţii de care au dat dovadă revoluţionarii de la 1848[3]. Mulţi dintre

---

[1] „Je trouve même que des opinions approchantes s'insinuant peu à peu dans l'esprit des hommes du grand monde, qui règlent les autres et dont dépendent les affaires, et, se glissant dans les livres à la mode, disposent toutes choses à la révolution générale dont l'Europe este menacée".

„Consider chiar că opinii asemănătoare îşi fac loc treptat în mintea oamenilor din rîndul celor ce hotărăsc pentru alţii şi de care depind afacerile şi, strecurîndu-se în cărţile la modă, orientează totul spre revoluţia generală de care Europa este ameninţată".

(*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, capit. 16). Ceea ce demonstrează două lucruri. Mai întîi că, în jurul anului 1700, dată aproximativă, la care Leibniz scria cele de mai sus, un om era în stare să prevadă ceea ce avea să se întîmple un secol mai tîrziu; în al doilea rînd, că relele de care suferă Europa de azi îşi au originea în zone mai profunde (din punct de vedere cronologic şi vital) decît se presupune de obicei.

[2] „...notre siècle qui se croit destiné à changer les lois en tous genres" („...veacul nostru se crede menit să schimbe legile de toate felurile). D'Alambert, *Discours préliminaire à l'Encyclopédie, Oeuvres*, I, 56 (1821).

[3] „Cette honnête, irreprochable, mais imprévoyante et superficielle révolution de 1848 eut pour conséquence, au bout de moins d'un an, de donner le pouvoir à l'élément le plus pesant, le moins clairvoyant, le plus obstinément conservateur de notre pays".

ei fuseseră înainte, după cum a mărturisit însuşi psihiatrul Raspail, clienţii săi.

În revoluţii, abstracţia încearcă să se ridice împotriva concretului: de aceea eşecul este consubstanţial oricărei revoluţii. Problemele umane nu sînt abstracte, aşa cum sînt cele ale astronomiei sau ale chimiei. Sînt probleme foarte concrete, pentru că sînt istorice. Iar singura metodă intelectuală care ne îngăduie să le mînuim cu oarecare şansă de succes este „motivaţia istorică". Cînd privim panorama vieţii publice din Franţa din ultimii o sută cincizeci de ani, ne sare în ochi un fapt: geometrii, fizicienii şi medicii ei s-au înşelat mai mereu în judecăţile lor politice; în schimb, istoricii le-au nimerit de cele mai multe ori. Însă raţionalismul fizico-matematic a fost în Franţa prea glorios ca să nu tiranizeze opinia publică. Malebranche o rupe cu unul dintre prietenii săi pentru că a văzut pe masa acestuia un exemplar din Tucidide.[1]

În ultimele luni, plimbîndu-mi singurătatea pe străzile Parisului, mi-am dat seama că de fapt eu nu cunoşteam pe nimeni din marele oraş, în afara statuilor. Însă printre acestea am descoperit vechi prieteni, care mi-au stimulat viaţa intimă sau mi-au fost mentori durabili. Şi cum nu aveam cu cine sta de vorbă, am discutat cu ele despre marile teme ale omenirii. Nu ştiu dacă într-o bună zi vor apărea aceste *Conversaciones con estatuas* (*De vorbă cu statuile*), care mi-au îndulcit o etapă dureroasă şi sterilă din viaţă. În ele, am făcut schimb de replici cu marchizul de Condorcet, care se află pe Quai de Conti, în legătură cu primejdioasa idee de progres. Cu micul bust al lui Comte am vorbit, în casa sa de

---

„Această onestă, ireproşabilă, dar neprevăzută şi superficială revoluţie de la 1848 a avut drept urmare, la mai puţin de un an, că a dat puterea elementului celui mai greoi, celui mai puţin clarvăzător, celui mai înverşunat conservator din ţara noastră".

Renan, *Questions contemporains*, XVI. Renan, care în 1848 era tînăr şi simpatiza cu această mişcare, se vede obligat la maturitate să exprime unele rezerve, e drept, binevoitoare, presupunînd că a fost „onestă şi ireproşabilă".

[1] J. R. Carré, *La Philosophie de Fontenelle*, p. 143.

pe strada Monsieur-le-Prince, despre *le pouvoir spirituel*, puterea spirituală, insuficient exercitată de mandarinii literari şi de o Universitate care a rămas cu totul în afara vieţii efective a raţiunilor. În acelaşi timp, am avut onoarea de a fi însărcinat cu un mesaj energic, pe care acest bust îl adresează altuia, marelui bust ridicat în piaţa Sorbonei, bustul falsului Comte, al lui Comte cel oficial, cel din Littré. Era însă firesc să mă intereseze mai cu seamă să ascult iarăşi cuvîntul maestrului nostru suprem, Descartes, omul căruia Europa îi datorează cel mai mult.

Hazardul care îmi guvernează existenţa a vrut ca eu să scriu aceste rînduri avînd în faţa ochilor lăcaşul din Olanda unde a trăit în 1642 noul descoperitor al „raţiunii". Locul, numit Endegeest, ai cărui arbori îmi umbresc fereastra, este astăzi o casă de nebuni. De două ori pe zi — şi la o apropiere premonitorie — îi văd trecînd pe idioţii şi pe demenţii care îşi plimbă umanitatea falimentară în aer liber, doar pentru cîteva clipe.

Trei secole de experienţă „raţionalistă" ne obligă să medităm asupra splendorii şi limitelor acelei prodigioase *raison* carteziene. Este o „raţiune" exclusiv matematică, fizică şi biologică. Fabuloasele ei victorii asupra naturii, superioare oricărui vis posibil, îi subliniază cu atît mai mult eşecul în faţa subiectelor propriu-zis umane şi ne invită să o integrăm într-o altă raţiune mai radicală, care este „raţiunea istorică".[1]

Această raţiune istorică ne dezvăluie vanitatea oricărei revoluţii generale, a oricărei tentative de a transforma subit o societate pentru a reîncepe istoria, aşa cum au pretins că fac minţile confuze din '89. Metodei revoluţiei ea îi opune singura alternativă demnă de o experienţă îndelungată pe care europeanul o are în spatele său. Revoluţiile, atît de inconsecvente în graba lor ipocrit generoasă de a proclama noi drepturi, au violat întotdeauna, au călcat în picioare şi au distrus dreptul fundamental al omului — atît de fundamen-

[1] A se vedea *Historia como sistema.*

tal, încît el constituie definiţia însăşi a substanţei sale —, dreptul la continuitate. Singura diferenţă radicală între istoria umană şi „istoria naturală" este că prima nu va mai putea niciodată să o ia de la capăt. Psihologul Köhler şi mulţi alţii au arătat că cimpanzeul şi urangutanul nu se deosebesc de om prin ceea ce, riguros vorbind, numim inteligenţă, ci mai degrabă prin faptul că au mult mai puţină memorie decît noi. Bietele dobitoace se trezesc în fiecare dimineaţă în faţa uitării a tot ceea ce au trăit în ajun, iar intelectul lor trebuie să lucreze pe un material minim de experienţe. Tot aşa, tigrul de azi este identic cu cel de acum şase mii de ani, pentru că fiecare tigru trebuie să înceapă prin a redeveni tigru, ca şi cum nu ar mai fi fost înainte nici unul. În schimb omul, graţie capacităţii sale de a-şi aminti, acumulează trecutul, pe al său şi al strămoşilor săi, îl stăpîneşte şi profită de pe urma lui. Omul nu este niciodată primul om; fireşte, el nu poate începe să trăiască decît de la un anumit nivel al trecutului acumulat. Acesta este singurul său tezaur, privilegiul, însemnul său. Iar cea mai puţin însemnată bogăţie a acestui tezaur constă în ceea ce ni se pare nimerit şi demn de a fi conservat din el: importantă este memoria greşelilor; ea este cea care ne permite să nu le repetăm mereu pe aceleaşi. Adevăratul tezaur al omului este tezaurul greşelilor sale, îndelunga experienţă de viaţă decantată încetul cu încetul de-a lungul mileniilor. De aceea Nietzsche defineşte omul superior ca fiinţa „cu cea mai îndelungată memorie".

A rupe continuitatea cu trecutul, a vrea să începi din nou înseamnă a aspira să cobori şi să plagiezi urangutanul. Îmi face plăcere că un francez, Dupont-White, a fost cel care, spre 1860, s-a încumetat să scrie: „La continuité est un droit de l'homme; elle est un hommage à tout ce qui le distingue de la bête"[1].

---

[1] „Continuitatea este un drept al omului, este un omagiu adus la tot ceea ce-l deosebeşte de animal". În prologul de la traducerea sa din Stuart Mill, *La Liberté*, p. 44.

Am în faţa mea un ziar în care tocmai am citit o relatare a sărbătorilor cu care Anglia a întîmpinat încoronarea noului său rege. Se spune că de multă vreme monarhia engleză nu este decît o instituţie pur simbolică. E adevărat, dar prezentînd astfel faptele, lăsăm să ne scape ceea ce este mai bun. Pentru că, într-adevăr, monarhia nu exercită în Imperiul Britanic nici o funcţie materială şi palpabilă. Rolul său nu este de a guverna, nici de a administra justiţia, nici de a conduce armata. Însă nu din această pricină ea este o instituţie vană, fără nici o misiune. În Anglia, monarhia exercită o funcţie dintre cele mai bine definite şi de o înaltă eficienţă: aceea de a simboliza. De aceea, poporul englez, cu un scop deliberat, a dat acum o neobişnuită solemnitate ceremoniei încoronării. Faţă de turbulenţa actuală de pe întregul continent, el a vrut să afirme astfel normele permanente care îi reglementează viaţa. Ca de obicei, ne-a mai dat o lecţie. Ca întotdeauna — Europa semănînd cu un conglomerat de popoare turbulente —, continentalii au fost mereu plini de geniu, dar lipsiţi de seninătate, niciodată maturi, mereu infantili, iar în fundal, în spatele lor, Anglia... apare ca o *nurse* a Europei.

Acesta este poporul care a sosit întotdeauna primul în viitor, care a luat-o înaintea tuturor aproape pe toate planurile. Practic, ar trebui omis acest „aproape". Şi iată că acest popor ne obligă astăzi, nu fără uşoara impertinenţă a celui mai pur *dandysm*, să asistăm la un ceremonial vetust şi să vedem cum funcţionează — pentru că niciodată n-au încetat să fie actuale — cele mai vechi şi magice unelte ale istoriei sale, coroana şi sceptrul, în timp ce, la noi, nu mai contează decît întîmplarea din jocul de cărţi. *Englezul ţine să ne arate că trecutul lui, tocmai fiindcă a trecut, pentru că i s-a întîmplat lui, continuă să existe pentru el.* Dintr-un viitor la care noi n-am ajuns încă, ne arată forţa, în vigoare încă, a trecutului său[1]. Acest popor circulă prin întregul său timp,

[1] Acesta nu este un simplu mod de a vorbi, ci, literalmente, adevărul adevărat, deoarece se aplică în domeniul în care sintagma „în vigoare" are astăzi sensul său imediat, adică în Drept. În Anglia, „aucune barrière entre le présent

este cu adevărat stăpînul secolelor sale, pe care le păstrează într-o posesie activă. Şi tocmai aceasta înseamnă *a fi* un popor de oameni: să poţi azi să-ţi prelungeşti ziua de ieri, fără a renunţa să trăieşti pentru viitor, să poţi să exişti într-un prezent autentic, deoarece prezentul nu înseamnă altceva decît prezenţa trecutului şi a viitorului, locul în care trecut şi viitor trăiesc efectiv.

Prin sărbătorirea simbolică a încoronării, Anglia a opus, încă o dată, metodei revoluţionare, metoda continuităţii, singura care poate evita, în mersul lucrurilor omeneşti, aspectul patologic care face din istorie o strălucită şi nesfîrşită luptă între paralitici şi epileptici.

V

Cum aceste pagini îşi propun să facă anatomia tipului de om dominant astăzi, a trebuit să încep cu aspectul său exterior, de la piele, dacă mă pot exprima astfel, ca apoi să pătrund ceva mai înăuntru, spre viscere. De aceea, primele capitole au fost şi cele care s-au învechit mai mult. Pielea timpului s-a schimbat. Cititorul va trebui să se raporteze la anii 1926–1928. Criza începuse deja în Europa, dar părea a fi o criză ca oricare alta. Lumea se mai simţea încă în siguranţă şi chiar se mai bucura de luxul inflaţiei. Şi, mai ales, se gîndea: Iată America! O Americă a fabuloasei *prosperity*.

Din tot ceea ce am spus în aceste pagini, singurul lucru care îmi inspiră un oarecare orgoliu este că nu m-am lăsat ispitit de surprinzătoarea eroare de optică, căreia i-au căzut

---

et le passé. Sans discontinuité, le droit positif remonte dans l'histoire jusqu'aux temps immémoriaux. Le droit anglais est un droit *historique*. Juridiquement parlant, il n'y a pas «d'ancien droit anglais». Donc, en Angleterre, tout le droit est actuel, quel qu'en soit l'âge." („nici o barieră între prezent şi trecut. Fără discontinuitate, dreptul pozitiv îşi are obîrşii istorice, în timpuri imemoriale. Dreptul englez este un drept *istoric*. Juridic vorbind, nu există un «vechi drept englez». Deci, în Anglia, orice drept este actual, oricare i-ar fi vîrsta".) Lévy-Ullmann, *Le système juridique de l'Angleterre*, I, p. 38–39.

victime mai toţi europenii, inclusiv economiştii. Fiindcă nu-i bine să uităm că pe atunci se credea foarte serios că americanii descoperiseră o altă organizare a vieţii, care anula pentru totdeauna aceste veşnice plăgi ale umanităţii, care sînt crizele. În ceea ce mă priveşte, mă înroşeam văzînd că europenii, inventatori ai celui mai deosebit lucru inventat pînă astăzi — simţul istoric —, dovedeau în acele împrejurări că tocmai acesta le lipsea. Vechiul loc comun, potrivit căruia „America este viitorul“, le întunecase pentru o clipă perspicacitatea. Am avut atunci curajul de a mă opune unei asemenea devieri, susţinînd că America, departe de a fi viitorul, era de fapt un trecut îndepărtat, pentru că era o expresie a unui soi de primitivism. Şi, tot contrar opiniei curente, aceasta era şi este adevărat într-o mai mare măsură pentru America de Nord decît pentru America de Sud, cea hispanică. Astăzi lucrurile au început să se limpezească, iar Statele Unite nu-şi mai trimit fetele pe bătrînul continent cu unicul scop — după cum îmi mărturisea pe atunci una dintre ele — „de a se convinge că în Europa nu există nimic interesant“[1].

A trebuit să mă străduiesc, mărturisesc, să izolez, în această pseudocarte, din problema globală — care este pentru om, şi mai ales pentru omul european, viitorul său imediat — un singur element: caracterizarea omului mediu, care pune stăpînire pe tot. Pentru aceasta, a trebuit să mă supun unui dur ascetism, să mă feresc de a-mi exprima părerile despre toate subiectele pe care le abordez în treacăt. Ba mai mult decît atît: m-am abţinut deseori să prezint lucrurile într-o formă care, deşi era cea mai favorabilă pentru a lămuri tema exclusivă a acestei cărţi, îmi permitea mai puţin decît oricare alta să fac înţelese propriile mele opinii despre aceste lucruri. Este de ajuns un exemplu, care este, de altfel, fundamental. Am măsurat omul mediu de astăzi după capa-

[1] A se vedea *Hegel şi America*, 1928, şi articolele despre *Statele Unite*, publicate la scurtă vreme după acesta. (Vezi vol. I, şi respectiv, IV din *Obras completas*).

citatea sa de a continua civilizaţia modernă şi după gradul său de adeziune la cultură. Oricine ar putea spune că aceste două lucruri — civilizaţia şi cultura — sînt pentru mine în afara oricărei discuţii. Adevărul este însă că tocmai pe ele le pun în discuţie încă de la primele mele scrieri. Dar nu trebuia să complic problemele. Oricare ar fi atitudinea noastră faţă de civilizaţie şi faţă de cultură, anomalia reprezentată de omul-masă este aici un factor de prim ordin pe care trebuie să ne bazăm. De aceea trebuia urgent să-i izolez simptomele, fără menajamente.

Cititorul francez nu trebuie deci să aştepte altceva de la acest volum, care, la urma urmei, nu este decît un eseu despre seninătate în mijlocul furtunii.

José ORTEGA Y GASSET
„Het Witte Huis"
Oegstgeest, Olanda, mai, 1937

Partea întîi

REVOLTA MASELOR

I

FENOMENUL AGLOMERAŢIILOR[1]

Există un fapt care, bun sau rău, este cel mai important din viaţa publică a Europei de astăzi. Acest fapt este accesul maselor la deplina putere socială. Dar cum, prin definiţie, masele nu trebuie, nici nu pot să se guverneze pe ele însele, şi cu atît mai puţin să conducă societatea, aceasta înseamnă că Europa traversează actualmente cea mai gravă criză pe care o pot suferi popoare, naţiuni şi culturi. Acest gen de criză a survenit de mai multe ori de-a lungul istoriei. I se cunosc fizionomia şi urmările. I se cunoaşte şi numele: este vorba de revolta maselor.

Pentru o cît mai bună înţelegere a acestui fenomen, ar fi bine, fireşte, să ne ferim să acordăm cuvintelor „revoltă", „mase", „putere socială" etc. un sens exclusiv sau fundamental politic. Viaţa publică nu înseamnă doar politică, ci, în acelaşi timp sau poate înainte de orice, şi viaţă intelectuală, morală, economică, religioasă; ea cuprinde toate obiceiurile unei colectivităţi, inclusiv modul său de a se îmbrăca şi de a se bucura de viaţă.

Poate că cea mai bună modalitate de a ne apropia de acest fenomen istoric este să ne referim la o experienţă vizuală, subliniind o trăsătură a epocii noastre, care este cît se poate de evidentă.

---

[1] În cartea *España invertebrada*, publicată în 1921, într-un articol din ziarul „El Sol", intitulat *Masele* (1926), şi în două conferinţe ţinute la „Asociaţia Prietenilor Artei" din Buenos Aires (1928), m-am ocupat de tema dezvoltată în eseul de faţă. Acum, scopul meu este de a aduna aceste materiale şi de a completa cele spuse atunci, astfel încît să rezulte o doctrină organică despre cel mai important fapt din vremea noastră.

Trăsătura aceasta, uşor de enunţat, dar nu şi de analizat, eu aş numi-o fenomenul aglomeraţiei, al „plinului". Oraşele sînt pline de lume. Casele, pline de locatari. Hotelurile, pline de oaspeţi. Trenurile, pline de călători. Cafenelele, pline de consumatori. Aleile, pline de trecători. Sălile de aşteptare ale cabinetelor medicilor celebri, pline de bolnavi. Spectacolele — dacă nu sînt foarte nepotrivite — au loc cu sălile pline de spectatori. Plajele, pline de înotători. Ceea ce înainte nu fusese niciodată o problemă începe să fie una aproape permanentă: aceea de a găsi loc.

Dar să ne oprim aici. Există oare, în viaţa actuală, vreun lucru mai simplu, mai notoriu şi mai constant? Să cercetăm această observaţie, aparent banală! Vom fi surprinşi constatînd cum ţîşneşte de aici un neaşteptat izvor, în care lumina albă a zilei, a acestei zile, a prezentului, îşi descompune în întregime bogatul cromatism interior.

Ce vom vedea oare? Şi de ce acest spectacol ne va surprinde în mod deosebit? Mulţimea aşa cum este a pus stăpînire pe localuri şi pe maşinăriile create de civilizaţie. De-abia începem să ne gîndim la toate acestea, că ne şi pomenim surprinşi de propria noastră mirare. Ei, bine, nu este acesta idealul? Teatrul are locuri tocmai pentru a fi ocupate, prin urmare sala trebuie să fie plină. În acelaşi scop există şi locurile din vagoanele trenurilor sau din camerele hotelurilor. Da, aşa este, fără îndoială. Însă e clar că înainte nici unul dintre aceste localuri şi vehicule nu era plin de obicei; iar acum, toate gem de lume, ba mai şi rămîne o mulţime pe dinafară, nerăbdătoare la rîndu-i să profite de ele. Deşi acest fapt este logic, firesc, este sigur că înainte nu se întîmpla aşa ceva, în schimb astăzi, da. Prin urmare, a avut loc o modificare, o inovaţie, care justifică, cel puţin în primul moment, surprinderea noastră.

A fi surprins, a te mira înseamnă a începe deja să înţelegi. Uimirea este sportul şi luxul propriu intelectualului. De aceea, atitudinea sa profesională constă în a privi lumea cu ochii măriţi de uimire. Totul în lume este ciudat şi minunat

pentru nişte pupile larg deschise. Uluiala, deliciu interzis fotbalistului, îl poartă însă pe intelectual prin lume într-o continuă beţie de vizionar. Uimirea este unul dintre atributele sale. De aceea Antichitatea o reprezintă pe Minerva cu o bufniţă, pasăre ai cărei ochi au mereu o expresie de uluială.

Aglomeraţia, plinul, acest fenomen nu era înainte un fapt obişnuit. Şi de ce este acum?

Indivizii care alcătuiesc aceste mulţimi nu s-au ivit totuşi din neant. Cam acelaşi număr de persoane exista şi în urmă cu cincisprezece ani. Ar fi fost firesc ca acest număr să descrească după război. Or tocmai aici dăm peste o primă remarcă importantă. Indivizii care formează aceste mulţimi existau şi înainte, dar nu ca mulţime. Risipiţi prin lume, în mici grupuri sau izolaţi, duceau în aparenţă o viaţă divergentă, disociată, distantă. Fiecare dintre ei — individ sau grupuscul — ocupa un loc, poate locul său legitim, la ţară, în sat, la oraş, în cartierul unei metropole.

Însă acum, deodată, apar toţi sub formă de aglomeraţii, iar ochii noştri văd pretutindeni mulţimi. Pretutindeni? Nu, nu chiar pretutindeni, ci tocmai în cele mai bune locuri, creaţii relativ rafinate ale culturii umane, în locurile rezervate înainte unor grupuri restrînse, de fapt, unor minorităţi.

Pe neaşteptate, mulţimea a devenit vizibilă, s-a instalat în locurile de prim rang ale societăţii. Înainte, dacă exista, trecea neobservată, pe fundalul scenei sociale; astăzi, ea a înaintat spre rampă şi a devenit personajul principal. Protagoniştii au dispărut, acum nu mai există decît corul.

Conceptul de mulţime este cantitativ şi vizual. Traducîndu-l fără a-l altera, într-o terminologie sociologică, am descoperi în el ideea de masă socială. Societatea este întotdeauna unitatea dinamică a doi factori: minorităţile şi masele. Minorităţile sînt indivizi sau grupuri de indivizi calificaţi în mod special. Masa este ansamblul de persoane nu neapărat calificate. Aşadar, trebuie evitat a înţelege prin „masă“ numai sau în primul rînd „masele muncitoreşti“. Masă este „omul mediu“. Şi astfel ceea ce era o simplă cantitate — mulţimea — se

convertește într-o valoare calitativă: este calitatea comună, ceea ce aparține tuturor și nimănui, este omul ca om nediferențiat de ceilalți semeni și care repetă un tip generic. Ce-am cîștigat oare prin această conversiune a cantității în calitate? Este foarte simplu de explicat: prin intermediul calității înțelegem geneza cantității. Este evident, poate chiar pueril, faptul că formarea normală a unei mulțimi presupune o coincidență de dorințe, de idei, de moduri de a fi ale indivizilor care o compun. S-ar putea obiecta că acest lucru se întîmplă cu orice grup social, oricît de select s-ar putea el pretinde. Afirmația este adevărată, dar există aici o diferență esențială.

În grupurile care se caracterizează prin faptul că nu formează o mulțime sau o masă, coincidențele efective dintre membrii acestora constau într-o anumită dorință, idee sau ideal, care, prin însăși natura sa, exclude împărtășirea de către un număr mare de persoane. Pentru a forma o minoritate, de orice fel ar fi ea, trebuie ca mai întîi fiecare membru să se fi separat de mulțime din rațiuni *speciale*, mai mult sau mai puțin individuale. Coincidența ce îl leagă de ceilalți membri care formează minoritatea este deci secundară, posterioară momentului în care fiecare dintre ei s-a diferențiat de masă; prin urmare, faptul de a nu coincide ar fi în bună parte o coincidență. Există cazuri în care caracterul ce singularizează grupul iese limpede în evidență: grupurile englezești ce se autodenumesc „nonconformiste“ sînt formate din indivizi a căror trăsătură comună este doar nonconformismul lor față de mulțimea nesfîrșită. Acest element care îi unește pe cei puțini tocmai pentru a-i separa de cei mulți este întotdeauna implicit în constituirea oricărei minorități. Referindu-se la publicul foarte restrîns care ascultă un rafinat interpret de muzică clasică, Mallarmé spunea inspirat că acel public subliniază prin prezența sa redusă absența multitudinară.

La rigoare, masa se poate defini ca fapt psihologic, fără a mai fi nevoie să așteptăm ca indivizii să apară constituiți în aglomerație. Văzînd un individ, putem ști dacă este masă sau nu. Aparține masei orice individ care nu-și atribuie valori —

bune sau rele — din motive speciale, ci se simte „ca toată lumea" şi totuşi nu-i încercat de nelinişti, ci dimpotrivă, se simte în largul său cînd se găseşte asemănător cu ceilalţi. Închipuiţi-vă un om modest care, încercînd să-şi evalueze valoarea, se întreabă dacă nu are vreun talent pentru cutare sau cutare lucru, dacă nu cumva iese în evidenţă prin ceva anume, dar constată că nu posedă nici o calitate deosebită. Acest om se va simţi mediocru şi vulgar, slab înzestrat, dar nu se va simţi „masă".

Cînd se vorbeşte despre „minorităţi de elită", oamenii de rea-credinţă au obiceiul de a denatura înţelesul acestei expresii, făcîndu-se că nu ştiu că individul de elită nu este pretenţiosul care se crede superior celorlalţi, ci cel care este mai exigent cu sine decît cu alţii, chiar dacă aceste aspiraţii superioare nu ajung să se realizeze în el. Este neîndoielnic că împărţirea cea mai radicală care se poate face în sînul umanităţii este delimitarea a două clase de indivizi: cei care cer mult de la ei înşişi şi îşi îngrămădesc unele peste altele dificultăţi şi îndatoriri şi cei care nu cer nimic deosebit de la ei înşişi, cei pentru care a trăi înseamnă a fi în orice clipă ceea ce sînt deja, fără vreun efort de autoperfecţionare, plutind ca nişte geamanduri în derivă.

Acest lucru îmi aduce aminte de faptul că budismul ortodox este alcătuit din două religii distincte: una, mai riguroasă şi anevoioasă; cealaltă, mai accesibilă şi grosolană: Mahayana — „marele vehicul" sau „marele drum" — şi Hinayana — „micul vehicul" sau „micul drum". Decisivă este însă opţiunea pe care o face individul pentru unul sau altul dintre aceste vehicule, cu maximum sau minimum de exigenţă.

Împărţirea societăţii în mase şi în minorităţi de elită nu este deci o diviziune în clase sociale, ci în clase de indivizi şi nu poate coincide cu ierarhizarea în clase superioare şi inferioare. Este evident că în clasele superioare, cînd ajung superioare şi atîta timp cît se menţin cu adevărat astfel, există o mai mare posibilitate de a găsi oameni care să adopte „marele vehicul", în vreme ce clasele inferioare sînt firesc alcătuite din

indivizi fără calităţi. Dar, la rigoare, în fiecare clasă socială se pot descoperi o masă şi o minoritate autentică. După cum vom vedea, o caracteristică a timpului nostru este predominanţa masei şi a vulgului, chiar şi în grupurile unde selecţia este tradiţională. Astfel, în viaţa intelectuală, care, prin însăşi esenţa sa, cere şi presupune calitatea, se constată triumful progresiv al pseudointelectualilor necalificaţi. Necalificabili şi descalificaţi chiar de propria textură a spiritului lor. Acelaşi fenomen se întîmplă în grupurile supravieţuitoare ale „nobilimii" masculine şi feminine. În schimb, nu rareori descoperim astăzi printre muncitori — care odinioară puteau fi luaţi ca exemple foarte clare pentru ceea ce numim „masă" — spirite aflate la cel mai înalt nivel de disciplină.

Or, în societate există operaţii, activităţi, funcţii dintre cele mai diverse, care, prin însăşi natura lor, sînt speciale şi prin urmare nu pot fi bine executate fără înzestrări tot speciale. De pildă: anumite plăceri cu caracter artistic şi de lux sau unele funcţii de conducere şi de decizie politică în afacerile publice. Aceste activităţi speciale reveneau înainte unor minorităţi calificate sau care aveau cel puţin pretenţia că sînt calificate. Masa nu avea pretenţia să se amestece aici, ea îşi dădea seama că dacă dorea să intervină ar fi trebuit să dobîndească neapărat acele înzestrări speciale şi ar fi încetat să mai fie masă. Îşi cunoştea perfect rolul într-o salutară dinamică socială.

Să ne întoarcem acum la faptele amintite la început, ce ne vor apărea limpede ca semne anticipative ale unei schimbări de atitudine din partea masei. Toate aceste simptome par să indice că masa a hotărît să treacă în prim-planul social şi să ocupe poziţiile acestui prim-plan, folosindu-i instrumentele şi bucurîndu-se de plăcerile rezervate odinioară doar celor puţini. Este evident că, de pildă, localurile n-au fost proiectate pentru mulţimi, date fiind dimensiunile lor reduse; mulţimea le asaltează totuşi constant, oferind astfel o probă vizibilă pentru acest fapt nou: masa, continuînd să fie masă, ia locul minorităţilor.

Cred că nimeni nu va deplînge faptul că indivizii se bucură astăzi de viaţă într-o mai mare măsură şi într-un număr mai mare decît înainte, din moment ce au căpătat pentru asta şi apetit şi mijloacele necesare. De plîns este însă faptul că această decizie luată de mase de a-şi asuma activităţile proprii minorităţilor nu se manifestă — şi nu se poate manifesta — doar în planul plăcerilor, ci că este un semn general al timpului nostru. Astfel — anticipînd ceea ce vom vedea mai departe —, cred că inovaţiile politice din ultimii ani nu înseamnă altceva decît o dominare exercitată de mase. Vechea democraţie era temperată de o abundentă doză de liberalism şi de entuziasm faţă de lege. Cînd servea aceste principii, individul se obliga să menţină în sine o disciplină riguroasă. Apărate de principiul liberal şi de normele juridice, minorităţile puteau trăi şi acţiona. Democraţia şi legea, comunitatea legală erau sinonime. Astăzi asistăm la triumful unei hiperdemocraţii în care masa acţionează direct, fără lege, impunîndu-şi aspiraţiile şi gusturile prin intermediul presiunilor materiale. Ar fi greşit să interpretăm noile situaţii în sensul că masa s-ar fi săturat de politică şi însărcinează cu exercitarea ei anumite persoane. Dimpotrivă. Aşa ceva se întîmpla înainte, asta însemna democraţia liberală. Masa estima că, la urma urmei, cu toate defectele şi tarele lor, minorităţile de politicieni se pricepeau ceva mai mult în problemele publice decît ea. În schimb, astăzi, masa crede că are dreptul să impună şi să dea putere de lege conversaţiilor de cafenea. Mă îndoiesc să fi existat alte epoci în istorie în care mulţimea să ajungă să conducă atît de direct ca în vremea noastră. De aceea vorbesc de hiperdemocraţie.

Acelaşi lucru se întîmplă în toate domeniile şi mai ales în cel intelectual. Poate că greşesc, însă scriitorul, luînd condeiul în mînă ca să scrie despre un subiect pe care l-a studiat îndelung, trebuie să se gîndească la cititorul mediu, care nu s-a ocupat niciodată de subiectul său şi care, dacă îl citeşte, nu o face cu scopul de a învăţa ceva de la el, ci dimpotrivă, pentru a constata dacă textul coincide cu locurile comune de

care îi este plină mintea. Dacă indivizii care formează masa s-ar considera deosebit de înzestraţi, nu am avea aici a face decît cu un caz de eroare personală, şi nu cu o zguduire sociologică. *Caracteristica momentului este că sufletul mediocru, ştiindu-se astfel, are cutezanţa de a afirma drepturile mediocrităţii şi le impune pretutindeni.* După cum se spune în America de Nord, a fi diferit înseamnă a fi indecent. Masa nimiceşte tot ceea ce nu este după chipul şi asemănarea sa, tot ceea ce este deosebit, excelent, individual, calificat şi de elită. Cine nu este ca toată lumea, cine nu gîndeşte ca toată lumea riscă să fie eliminat. Şi este cît se poate de limpede că acest „toată lumea" nu mai înseamnă „toată lumea". „Toată lumea" însemna de obicei unitatea complexă a masei şi a minorităţilor disidente, specializate. Acum toată lumea înseamnă numai masa.

Iată deci în ce constă fenomenul deosebit al timpului nostru, pe care am încercat să îl descriem aici fără a căuta să-i ascundem brutalitatea aparenţei.

II

CREŞTEREA NIVELULUI ISTORIC

Iată deci în ce constă fenomenul deosebit al timpului nostru, pe care am încercat să-l descriem aici fără a căuta să-i ascundem brutalitatea aparenţei. În plus, acest fenomen este absolut nou în istoria civilizaţiei noastre. Niciodată în cursul dezvoltării sale nu s-a mai întîmplat ceva asemănător. Dacă ar trebui să găsim ceva analog, ar trebui să căutăm dincolo de istoria noastră şi să coborîm într-o lume, într-un element vital cu totul diferit de al nostru; ar trebui să pătrundem în lumea antică şi să o surprindem la ceasul declinului ei. Istoria Imperiului roman este şi istoria ridicării şi a dominaţiei maselor, care absorb şi anulează minorităţile diriguitoare şi se instalează în locul acestora. Atunci se produce fenomenul aglomeraţiei, al plinului. De aceea, după cum remarca foarte bine Spengler, a trebuit să fie construite, ca şi azi, edificii enorme. Epoca maselor este epoca gigantescului[1].

Trăim sub dominaţia brutală a maselor. Perfect! Am calificat deja, de două ori, drept „brutală" această dominaţie; acum, după ce ne-am plătit tributul, sîntem în regulă cu zeul locurilor comune. Prin urmare, cu permisul de liberă trecere în mînă, putem intra bine dispuşi în subiect, ca să vedem spectacolul din interior. Sau credeţi că aveam să mă mulţumesc cu această descriere, poate exactă, dar exterioară, şi care nu este decît o faţetă, o aparenţă sub care se prezintă acest fapt surprinzător, cînd este privit din trecut? Dacă

[1] Ceea ce este tragic în procesul menţionat este că, în vreme ce se formau aceste aglomeraţii, începea depopularea satelor, ceea ce avea să ducă la o scădere progresivă a numărului de locuitori din imperiu.

mi-aş părăsi aici subiectul, dacă aş întrerupe eseul aici şi asta ar fi totul, cititorul ar putea crede pe bună dreptate că această fabuloasă venire a maselor la suprafaţa istoriei nu mi-a inspirat altceva decît cîteva observaţii dezagreabile, dispreţuitoare, în care se amestecă repulsia cu tot atîta dezgust; cu atît mai mult cu cît este de notorietate publică faptul că eu susţin o interpretare a istoriei radical aristocratică[1]. Este radicală, fireşte, deoarece eu n-am spus niciodată că societatea umană *ar fi trebuit să fie* aristocratică, ci mult mai mult decît atît. Am spus — şi continuu să cred, tot mai convins de acest lucru, cu fiecare zi ce trece — că societatea umană este întotdeauna aristocratică, *volens nolens*, prin însăşi esenţa ei, pînă într-atît încît nu poate deveni societate decît în măsura în care este aristocratică şi încetează să mai fie societate pe măsură ce se dezaristocratizează. Bineînţeles că vorbesc despre societate, şi nu despre stat. Nimeni nu poate crede că, în faţa acestei fabuloase fierberi a maselor, atitudinea aristocratică se mărgineşte la o scurtă grimasă manierată, în felul celei făcute de un mărunt nobil de la Versailles. Versailles-ul — mă refer la Versailles-ul reverenţelor — nu reprezintă aristocraţia, ci dimpotrivă, moartea şi putrefacţia unei magnifice aristocraţii. De aceea, ceea ce mai rămînea cu adevărat aristocratic în acele fiinţe era doar acea graţie demnă cu care ştiau să-şi întindă gîtul în faţa tăişului ghilotinei; îl acceptau aşa cum tumoarea acceptă bisturiul. Nu; dar pentru cel care are simţul misiunii profunde a aristocraţiei, spectacolul masei este o vie incitare, ca blocul virgin de marmură pentru sculptor. Aristocraţia socială nu are nimic a face cu grupul foarte restrîns care încearcă să-şi atribuie numele de „societate",

[1] A se vedea *España invertebrada*, 1921, data primei sale apariţii sub formă de articole publicate în serial de ziarul „El Sol".

Profit de acest prilej pentru a le face cunoscut specialiştilor străini, care scriu cu generozitate despre cărţile mele şi întîmpină uneori greutăţi în precizarea datei primei lor apariţii, faptul că, aproape în întregime, opera mea a ieşit în lume sub formă de articole în diverse ziare; multe dintre ele au zăbovit îndelung înainte de a se încumeta să se adune într-o carte (1946).

care se declară „societate“ şi pentru care viaţa constă doar din a primi sau nu invitaţii. Cum totul pe lumea asta îşi are rolul şi misiunea sa, şi această „mică lume elegantă“ îşi are rolul şi misiunea sa în lumea cea mare, însă o misiune subalternă şi incomparabilă cu îndatorirea herculeană a aristocraţiilor autentice. Nu văd nici un inconvenient în a vorbi despre înţelesul pe care îl are această viaţă elegantă, lipsită în aparenţă de sens; dar subiectul nostru este altul şi de o mai mare anvergură. Bineînţeles că şi această „societate aleasă“ merge în pas cu vremea. M-am gîndit mult la ceea ce mi-a spus o tînără doamnă, foarte tînără şi strălucitoare, la curent cu toate noutăţile, stea de primă mărime în zodiacul eleganţei madrilene, care îmi mărturisea: „Nu pot suporta un bal la care au fost invitate mai puţin de opt sute de persoane“. Din această frază am înţeles că stilul maselor triumfă astăzi asupra întregii arii a vieţii şi se impune pînă şi în ungherele rezervate pentru *happy few*.

Prin urmare, resping în egală măsură orice interpretare a vremii noastre care nu subliniază semnificaţia pozitivă ascunsă sub actuala dominaţie a maselor, precum şi pe cele care o acceptă cu evlavie, fără a se cutremura de spaimă. Orice destin este dramatic şi tragic dacă îl scrutăm pînă în străfunduri. Cel care n-a simţit pulsîndu-i în mînă primejdia timpului n-a ajuns la miezul destinului, n-a făcut decît să-i atingă în trecere obrazul morbid. În destinul nostru, ingredientul teribil îl constituie torenţiala şi violenta revoltă morală a maselor, echivocă, impunătoare şi de neîmblînzit ca orice destin. Încotro ne poartă? Spre un rău absolut ori spre un bine posibil? Iat-o aici, colosală, suspendată deasupra timpului nostru ca un imens şi cosmic semn de întrebare, semn mereu echivoc, care are, într-adevăr, ceva de ghilotină şi totodată de spînzurătoare, dar care se străduieşte uneori să şi aducă a arc de triumf!

Faptul pe care trebuie să-l supunem analizei se poate enunţa sub două formulări: 1. Masele execută astăzi un repertoriu vital care coincide în mare parte cu cel care mai

înainte părea rezervat exclusiv minorităţilor; 2. În acelaşi timp, masele au devenit rebele faţă de minorităţi, cărora nu li se mai supun, pe care nu le mai urmează, nu le respectă, ci dimpotrivă, le dau la o parte şi le iau locul.

Să analizăm conţinutul primei formulări. Vreau să spun prin aceasta că masele se bucură de plăceri şi mînuiesc instrumente inventate de grupurile alese şi de care înainte beneficiau numai acestea. Simt pofte şi au nevoi calificate înainte drept rafinamente, pentru că erau doar patrimoniul cîtorva. Un exemplu banal: în 1820, la Paris nu existau mai mult de zece băi în casele particulare (vezi memoriile contesei de Boigne). Ba mai mult: masele cunosc şi folosesc astăzi, cu o relativă îndemînare, multe dintre tehnicile pe care odinioară le mînuiau doar indivizi specializaţi.

Dar nu este vorba numai de tehnicile materiale, ci şi — ceea ce este şi mai important — de tehnicile juridice şi sociale. În secolul al XVIII-lea, anumite minorităţi au descoperit că orice făptură umană, prin simplul fapt că s-a născut, şi fără a avea nevoie de vreo calificare specială, are anumite drepturi politice fundamentale, faimoasele drepturi ale omului şi ale cetăţeanului, şi că aceste drepturi, comune tuturor, sînt tocmai singurele existente. Orice alt drept referitor la înzestrări speciale era condamnat ca privilegiu. Aceasta a fost la început o simplă speculaţie, o idee a cîtorva; apoi aceşti cîţiva s-au apucat să pună ideea în practică, să o impună, să-şi prezinte revendicările pe baza ei. Aceşti cîţiva au fost cele mai bune minorităţi. Şi, totuşi, în cursul secolului al XIX-lea, masa, care continua să se entuziasmeze la ideea acestor drepturi ca de un ideal, nu şi le-a însuşit cu adevărat, nici nu le-a exercitat, nici nu le-a valorificat, ci de fapt a continuat să trăiască mai departe şi să simtă, sub legislaţiile democratice, ca sub vechiul regim. „Poporul", cum era numit pe atunci, stia deja că este suveran, dar nu-i venea să creadă. Astăzi, acel ideal s-a convertit într-o realitate, nu numai a legislaţiilor, care sînt modele exterioare ale vieţii publice, ci şi a spiritului fiecărui individ, indiferent de ideile sale, fie ele şi cele mai

reacţionare, *chiar dacă distruge şi spulberă instituţiile care sancţionează aceste drepturi*. După părerea mea, cine nu pricepe această ciudată situaţie morală a maselor nu-şi poate explica nimic din ceea ce începe să se întîmple astăzi în lume. Suveranitatea individului necalificat, a individului ca tip uman generic, a devenit, din simplă idee sau ideal juridic cum era, o stare psihologică constitutivă a omului mediu. Şi să ne fie clar: cînd ceva care a fost un ideal devine element al realităţii, acel ceva îşi pierde, inexorabil, statutul de ideal. Puterea magică şi iluzorie, care sînt atributele idealului şi îi dau putere asupra omului, se volatilizează. Drepturile nivelatoare ale generoasei inspiraţii democratice s-au convertit, din aspiraţii şi idealuri, în dorinţe şi date inconştiente.

Or, raţiunea de a fi a acelor drepturi nu era alta decît să scoată sufletele umane din subjugarea lor interioară şi să trezească în ele o anume demnitate şi o anumită conştiinţă a dominaţiei şi a demnităţii. Oare nu asta se dorea? Ca omul mediu să se simtă singurul său stăpîn şi răspunzător de propria-i viaţă? Este exact ceea ce s-a şi reuşit. De ce anume se plîng deci liberalii, democraţii, progresiştii de acum treizeci de ani? Sau, precum copiii, vor un lucru anume, dar nu şi consecinţele acestuia? Se doreşte ca omul mediu să fie stăpîn. Atunci nu e de mirare că acesta acţionează după cum îl taie capul, că reclamă tot soiul de plăceri, că-şi impune hotărît voinţa, că respinge orice servitute, că nu ascultă de nici un sfat, se îngrijeşte doar de persoana sa şi de plăcerile sale, îşi supraveghează doar propria-i ţinută. Acestea sînt cîteva dintre atributele eterne care i se potrivesc cel mai bine conştiinţei de stăpîn. Astăzi le găsim sălăşluind în omul mediu, în masă.

Constatăm deci că viaţa omului mediu este constituită acum din ansamblul de posibilităţi vitale care odinioară caracterizau minorităţile dominante. Or, omul mediu este, dacă se poate spune astfel, cîmpul de desfăşurare a istoriei fiecărei epoci. El este pentru istorie ceea ce nivelul mării este pentru geografie. Dacă nivelul mediu se află astăzi acolo

unde înainte aveau acces numai aristocraţii, aceasta înseamnă pur şi simplu că nivelul istoriei — după îndelungi şi subterane pregătiri pentru o izbucnire neaşteptată — a crescut brusc dintr-un salt, într-o generaţie. Viaţa omului, în ansamblul ei, s-a înălţat. Am putea spune că soldatul de azi are multe din însuşirile unui căpitan; armata umană se compune astăzi din căpitani. Este de ajuns să vedem cu cîtă energie, cu cîtă hotărîre, cu ce dezinvoltură se mişcă astăzi orice individ prin existenţă, se înfruptă din orice plăcere care se iveşte şi îşi impune deciziile.

Tot ceea ce prezentul şi viitorul apropiat conţin ca bun şi rău îşi are cauza şi rădăcinile în această creştere generală a nivelului istoric.

Ne vine acum în minte o observaţie neaşteptată. Faptul că nivelul mediu de viaţă este astăzi cel al fostelor minorităţi reprezintă ceva nou pentru Europa. În schimb, pentru America, acesta era elementul originar, constitutiv. Ca să-mi înţeleagă limpede gîndul, rog cititorul să reflecteze la noţiunea de egalitate juridică. Această stare psihologică, ce îi dă omului sentimentul propriei sale superiorităţi, care îl face egalul oricărui alt individ şi pe care în Europa o aveau doar grupurile superioare, există în America încă din secolul al XVIII-lea, practic dintotdeauna. Şi iată încă o coincidenţă, şi mai curioasă: cînd a apărut în Europa această stare psihologică a omului mediu, o dată cu creşterea nivelului întregii sale existenţe, tonul şi formele vieţii europene au dobîndit dintr-o dată, în toate domeniile, o fizionomie care i-a făcut pe mulţi să spună: „Europa se americanizează". Cei care afirmau acest lucru nu acordau fenomenului o importanţă deosebită; credeau că e vorba doar de o uşoară schimbare a obiceiurilor, de o modă şi, derutaţi de aparenţele exterioare, o atribuiau nu ştiu cărei influenţe a Americii asupra Europei. După părerea mea, a fost banalizată astfel o problemă care este mult mai subtilă, surprinzătoare şi profundă.

Din politeţe, ar trebui poate să le spun celor de peste ocean că, într-adevăr, Europa s-a americanizat, iar acest

lucru s-a întîmplat datorită unei influenţe reale a Americii asupra Europei. Dar nu: adevărul intră aici în conflict cu politeţea şi trebuie să triumfe. Europa nu s-a americanizat. Ea nici măcar n-a suferit pînă acum o mare influenţă din partea Americii. Ambele procese încep, eventual, de-abia acum, dar nu s-au produs în trecutul apropiat, din care s-a ivit prezentul. Există aici o acumulare exasperantă de idei false, care ne tulbură judecata şi unora şi altora, americani sau europeni. Triumful maselor şi spectaculoasa creştere a nivelului lor de viaţă au avut loc în Europa din raţiuni interne, după două secole de educaţie progresistă a maselor şi, în paralel, de îmbogăţire economică a societăţii. Ceea ce înseamnă însă că rezultatul coincide cu trăsătura definitorie a existenţei americane. Şi tocmai pentru că situaţia morală a europeanului mediu coincide cu cea a americanului, s-a întîmplat ca pentru prima oară europeanul să poată înţelege viaţa americană, care înainte era pentru el o enigmă şi un mister. Aşadar nu este vorba de o influenţă, ceea ce ar fi cam ciudat, ar fi un reflux, ci de ceva care poate fi cu atît mai puţin bănuit: e vorba de o nivelare. Dintotdeauna, europenii au sesizat, dar nu prea limpede, că nivelul mediu de viaţă din America este mai înalt decît cel de pe bătrînul continent. Intuiţia acestui fapt, prea puţin aprofundată, dar totuşi evidentă, a generat ideea, mereu acceptată, niciodată pusă la îndoială, că America reprezintă viitorul. Se înţelege că o idee atît de cuprinzătoare şi de împămîntenită nu putea să cadă din ceruri, cum se spune despre orhidee că ar creşte în aer, neavînd rădăcini. Baza ei o reprezenta constatarea unui nivel mai ridicat al vieţii medii de peste ocean, care contrasta cu nivelul inferior al minorităţilor de elită din America, raportate la cele din Europa. Însă istoria, ca şi agricultura, se hrăneşte din văi şi nu din culmi, din altitudinea socială medie, şi nu din eminenţe.

Trăim într-o epocă a nivelărilor: se nivelează averile, cultura diferitelor clase sociale se omogenizează, sexele devin egale în drepturi. Ei, bine, este firesc ca şi continentele să

devină egale. Şi cum europeanul se află în plan vital mai jos, el n-a avut decît de cîştigat din această nivelare. De aceea, privită din acest punct de vedere, subversiunea maselor exprimă o fabuloasă creştere de vitalitate şi de posibilităţi. Ceea ce înseamnă contrariul a ceea ce auzim atît de des spunîndu-se despre decadenţa Europei, expresie confuză şi grosolană, despre care nu se înţelege prea bine la ce anume se referă, dacă este vorba despre statele europene, despre cultura europeană sau despre ceea ce se află la baza tuturor acestor lucruri şi contează mult mai mult, adică vitalitatea europeană. Despre statele şi despre cultura europeană o să spunem cîteva cuvinte ceva mai încolo, şi poate că expresia mai sus menţionată — „decadenţa Europei" — li se poate aplica. Însă în ceea ce priveşte vitalitatea, e bine, desigur, să constatăm încă de pe acum că este vorba de o eroare grosolană. Exprimată într-o altă formă, probabil că afirmaţia mea ar putea părea mai convingătoare sau mai puţin neverosimilă. Susţin deci că tonusul vital al unui italian mediu, al unui spaniol mediu sau al unui german mediu diferă astăzi mai puţin de cel al unui yankeu sau argentinian decît acum treizeci de ani. Iar acesta este un fapt pe care americanii nu trebuie să-l uite.

III

ÎNĂLŢIMEA VREMURILOR

Prin urmare, dominaţia maselor prezintă un aspect favorabil, atîta cît semnifică o ridicare a întregului nivel istoric şi revelează faptul că viaţa medie se mişcă astăzi într-un plan superior celui în care se mai zăbovea încă ieri. Ceea ce ne face să acceptăm că viaţa poate avea „altitudini" diferite, iar fraza ce se repetă de obicei fără înţeles cînd se vorbeşte de înălţimea timpurilor este de fapt plină de sens. Se cuvine să ne oprim în acest punct, care ne oferă posibilitatea de a stabili unul dintre caracterele cele mai surprinzătoare ale epocii noastre.

Se spune, de pildă, că un anume lucru sau un altul nu se situează la înălţimea timpului. E adevărat, timpul, dar nu timpul abstract şi plat al cronologiei, ci timpul „vital", cel pe care fiecare generaţie îl numeşte „epoca noastră", ce are întotdeauna un anumit nivel, care se poate ridica astăzi mai sus decît ieri, poate stagna sau coborî. Imaginea căderii, a descreşterii conţinută în cuvîntul „decadenţă", îşi are obîrşia în această intuiţie. De asemenea, fiecare dintre noi simte, mai mult sau mai puţin clar, în ce relaţie se află propria sa existenţă cu nivelul timpului în care trăieşte. Sînt destui cei care, în vîltoarea existenţei actuale, se simt ca nişte naufragiaţi care nu reuşesc să se menţină la suprafaţă. Viteza timpului sau mai precis a *tempo*-ului cu care se desfăşoară astăzi lucrurile, energia impetuoasă care ne caracterizează toate actele îl nelinişteşte pe omul învechit, iar această nelinişte măsoară diferenţa dintre nivelul pulsului său şi nivelul epocii. Pe de altă parte, cel care trăieşte din plin şi cu plăcere formele

prezentului are conştiinţa relaţiei dintre nivelul timpului nostru şi nivelul diverselor epoci revolute. Care este această relaţie?

Ar fi greşit să presupunem că omul unei anumite epoci ar crede întotdeauna că toate epocile trecute, numai pentru că sînt trecute, sînt la un nivel mai coborît decît a sa. Este de ajuns să amintim ce spunea Jorge Manrique:

Orice timp trecut
A fost mai bun.

Dar nici acest lucru nu este întotdeauna adevărat. Căci nu toate epocile s-au simţit inferioare uneia anume din trecut, după cum nu toate s-au crezut superioare celor care le-au precedat sau de care îşi aduc aminte. Fiecare etapă istorică trăieşte o senzaţie diferită faţă de acest fenomen ciudat al nivelului la care se situează şi mă surprinde că niciodată gînditorii şi istoriografii n-au remarcat un asemenea fapt evident şi substanţial.

Impresia pe care o exprimă Jorge Manrique a fost, desigur, cea mai răspîndită, luată cel puţin *grosso modo*. În general, epocilor nu li s-a părut că timpul lor ar fi superior vremurilor anterioare. Dimpotrivă, oamenii presupuneau de obicei că vremurile mai bune, de existenţă plenară, se situau într-un trecut incert: în „epoca de aur", spunem noi, discipolii Greciei şi ai Romei; în *Alcheringa*, spun aborigenii din Australia. Aceasta ne arată că oamenii simţeau pulsul propriei lor vieţi mai mult sau mai puţin lipsit de plenitudine, slăbit, incapabil să-i anime pe deplin. Respectau trecutul, vremurile „clasice", a căror existenţă şi-o reprezentau ca pe ceva mai vast, mai bogat, mai perfect şi mai dificil decît viaţa timpului lor. Privind în urmă şi închipuindu-şi aceste secole de aur, aveau sentimentul nu numai că nu le domină, ci, dimpotrivă, că se află sub ele, ca un grad de temperatură care, dacă ar avea conştiinţă, ar simţi că nu cuprinde în sine şi gradul superior sau, altfel spus, că acesta din urmă ar conţine mai multe calorii. Începînd cu anul 150 p.Chr., impre-

sia de restrîngere a vieţii, de sărăcire, de decădere şi de pierdere a pulsului creşte progresiv în Imperiul roman. Horaţiu cîntase deja, în *Ode*, Cartea a III-a, 6:

„Părinţii noştri, mai răi decît bunicii, ne-au zămislit pe noi şi mai păcătoşi, iar noi vom avea progenituri şi mai vicioase".

Aetas parentum peior avis tulit
nos nequiores, mox daturos
progeniem vitiosorem.

Două secole mai tîrziu, în tot Imperiul roman nu mai erau destui italici de valoare medie care să ocupe locurile de centurioni, şi atunci a trebuit să fie angajaţi pentru această slujbă dalmaţi, iar apoi barbari de pe malurile Dunării şi ale Rinului. În aceeaşi perioadă, femeile au devenit sterile, iar Italia s-a depopulat.

Să vedem acum un alt gen de epoci, care se bucură de o impresie de ordin vital, pare-se total opusă celei menţionate mai sus. Este vorba despre un fenomen foarte curios, care merită să fie bine definit. Acum aproape treizeci de ani, cînd politicienii perorau în faţa mulţimilor, ei aveau obiceiul de a respinge cutare sau cutare măsură a guvernului, cutare sau cutare exces, declarînd că ele erau improprii plenitudinii vremii lor. Este curios, dar trebuie să amintim că aceeaşi frază apare încă la Traian, în faimoasa lui scrisoare către Pliniu, cînd îi recomandă să nu-i urmărească pe creştini pe baza unor denunţuri anonime: *Nec nostri saeculi est*. Au fost deci mai multe epoci în istorie care au avut sentimentul că au atins un nivel deplin şi definitiv: vremuri în care oamenii au crezut că au ajuns la capătul unei călătorii, în cursul căreia li s-a îndeplinit o veche dorinţă şi li s-a împlinit o speranţă. Aceasta este „plenitudinea vremii", maturitatea deplină a vieţii istorice. Acum treizeci de ani, europeanul credea, într-adevăr, că viaţa omenească ajunsese să fie, în sfîrşit, ceea ce trebuia să fie, ceea ce de mai multe generaţii se dorea să

fie, ceea ce ar trebui să fie mereu. Timpurile de plenitudine se consideră întotdeauna că sînt un rezultat al mai multor etape pregătitoare, al unor timpuri fără plenitudine, inferioare lor, deasupra cărora a înflorit ceasul lor de maturitate. Văzute de la o asemenea înălţime, perioadele pregătitoare apar de parcă viaţa ar fi fost trăită în ele doar cu dorinţe şi cu iluzii neîmplinite; vremuri doar de dorinţe nesatisfăcute, cu precursori pătimaşi, vremuri ale unui „nu încă", de contrast penibil între o aspiraţie limpede şi o realitate care nu-i corespunde. Astfel este văzut Evul Mediu în secolul al XIX-lea. Dar, în sfîrşit, vine o zi în care aceste vechi dorinţe, uneori milenare, par să se împlinească: realitatea le culege şi li se supune. Am ajuns la acest nivel întrevăzut, la scopul propus dinainte, pe culmea timpului! Lui „nu încă" i-a luat locul „în sfîrşit".

Aceasta era senzaţia pe care părinţii noştri şi veacul lor au avut-o despre propria lor viaţă. Să nu uităm un lucru: timpul nostru este un timp care vine după un timp de plenitudine. Iar cel care a zăbovit pe celălalt mal şi rămîne legat de acest trecut apropiat de plenitudine, şi care priveşte totul din perspectiva sa, va fi supus iremediabil mirajului de a simţi epoca actuală ca o cădere după plenitudine, ca o decădere.

Dar un bătrîn pasionat de istorie, a cărui impenitentă manie este aceea de a lua pulsul timpului, nu se poate lăsa amăgit de aceasta optică a plenititudinilor presupuse.

După cum am mai spus, esenţial pentru ca să existe o „plenitudine a timpului" este ca o veche dorinţă, care se tîrăşte, nerăbdătoare şi presantă vreme de secole, să fie într-o bună zi satisfăcută. Şi, într-adevăr, timpurile pline sînt timpuri mulţumite de ele, iar uneori, cum s-a întîmplat în secolul al XIX-lea, arhimulţumite[1]. Dar acum avem confir-

[1] Pe monedele lui Adrian se pot citi inscripţii ca acestea: *Italia Felix, Saeculum aureum, Tellus stabilita, Temporum felicitas.* În afară de marele repertoriu numismatic al lui Cohen, a se vedea şi unele monede reproduse în Rostowtzeff: *The social and economic history of the Roman Empire*, 1926, planşa LII şi p. 588, nota 6.

marea că aceste secole atît de mulţumite, de complete, sînt moarte lăuntric. *Autentica plenitudine vitală nu constă în satisfacţie, nici în împlinire, nici în reuşită.* Cervantes a spus deja că „drumul este întotdeauna mai bun decît popasul". Dacă un timp şi-a satisfăcut dorinţa, idealul, înseamnă că nu mai doreşte nimic altceva şi că i-a secat izvorul dorinţei. Ceea ce ne face să afirmăm că această faimoasă plenitudine este în realitate o concluzie. Există secole care, pentru că nu ştiu să-şi împrospăteze dorinţele, mor de mulţumire, aşa cum moare şi trîntorul din stup, fericit după zborul său nupţial[1].

De aici, faptul surprinzător că aceste etape de pretinsă plenitudine au simţit, în tihna lor, o tristeţe aparte.

Dorinţa cu gestaţie lentă şi care în secolul al XIX-lea pare, în sfîrşit, să se fi realizat este cea care s-a autodenumit „cultură modernă". Numele este deja neliniştitor; o epocă să se numească pe sine însăşi „modernă", adică ultimă, definitivă, în raport cu toate celelalte, ca şi cum ele n-ar fi decît un trecut mort, timpuri de modeste pregătiri şi aspiraţii spre ea! Săgeţi trase fără vlagă şi care nu-şi ating ţinta[2].

Nu se ajunge astfel la diferenţa esenţială dintre timpul nostru şi cel care tocmai s-a scurs, „s-a transpus"? Într-adevăr, timpul nostru nu se consideră definitiv; în însăşi rădăcina sa, el are tocmai vaga intuiţie că nu există timpuri definitive, sigure, cristalizate pentru totdeauna, ba dimpotrivă, pretenţia că un timp — cum este cel al aşa-zisei „culturi moderne" — ar fi definitiv ni se pare o încăpăţînare şi o îngustime neverosimilă a cîmpului vizual. Gîndind astfel,

---

[1] Trebuie citite neapărat minunatele pagini ale lui Hegel despre timpurile mulţumite, din lucrarea sa *Filozofia istoriei.*

[2] Sensul originar al cuvintelor *modern* şi *modernitate*, de care timpul actual se foloseşte cu plăcere pentru a se desemna pe sine, face ca senzaţia de „înălţime a timpurilor" pe care o analizez aici să devină foarte intensă. Este modern ceea ce este conform cu un *mod*; este vorba de modul nou, de modificarea sau moda care, într-un *anumit* prezent, a ieşit în faţă, în faţa modurilor vechi, tradiţionale, folosite în trecut. Cuvîntul *modern* exprimă deci conştiinţa unei vieţi noi, superioare celei vechi, şi totodată imperativul de a fi la înălţimea timpurilor. Pentru „modern", a nu fi modern înseamnă a cădea sub nivelul istoric.

trăim cu delicioasa impresie de a fi evadat dintr-un spaţiu strîmt şi ermetic, de a fi scăpat şi a fi revenit sub cerul cu stele al unei lumi autentice, profunde, teribile, imprevizibile şi inepuizabile, unde totul, absolut totul, este posibil: şi ceea ce este mai bine, şi ceea ce este mai rău.

Credinţa în cultura modernă era tristă: ea nu consta decît în a te convinge că fiecare zi trebuie să reproducă, în esenţă, ziua precedentă, că progresul înseamnă să înaintezi întotdeauna pe un drum identic cu cel pe care păşim deja. Un astfel de drum este mai degrabă o închisoare care se tot întinde, ca un elastic, fără să ne dea drumul.

Cînd, la începutul Imperiului, sosea la Roma vreun provincial mai deosebit — Lucan sau Seneca, de exemplu — şi vedea maiestuoasele construcţii imperiale, simboluri ale unei puteri definitive, simţea cum i se strînge inima. Se părea că nimic nou nu mai putea avea loc în lume. Roma era eternă. Şi dacă există o melancolie a ruinelor, care se ridică din ele ca aburul deasupra apelor moarte, provincialul sensibil era încercat de o melancolie nu mai puţin apăsătoare, deşi avea un caracter invers: melancolia edificiilor eterne.

Faţă de această stare emotivă, nu este evident că senzaţia caracteristică pentru epoca noastră seamănă mai degrabă cu veselia şi cu larma copiilor care au scăpat de la şcoală? Acum nu mai ştim ce se va întîmpla mîine în lume. Iar acest lucru ne bucură, pentru că imprevizibilul, orizontul deschis tuturor posibilităţilor înseamnă viaţă autentică, adevărata plenitudine a vieţii.

Acest diagnostic, căruia îi lipseşte, desigur, pentru a fi complet, „diagnosticul invers", contrastează cu necontenitele tînguiri privitoare la decadenţă, care umplu paginile multor contemporani. E vorba de o greşală de optică, greşeală care are mai multe cauze. O să examinăm cîteva dintre ele cu un alt prilej. Acum însă vreau să mă ocup de cea mai evidentă dintre ele. Aceasta provine din faptul că, fideli unei ideologii — perimată, după părerea mea —, noi nu luăm în consideraţie din istorie decît politica şi cultura, fără să ne dăm

seama că ele reprezintă doar suprafaţa istoriei, fără să observăm că realitatea istorică le precede şi este mai profundă decît ele, că este o simplă dorinţă de a trăi, o putere asemănătoare forţelor cosmice; nu este aceeaşi, desigur, dar este soră cu aceea care nelinişteşte marea, face să se înmulţească vieţuitoarele sălbatice, să înflorească arborii şi să pîlpîie stelele pe cer.

Împotriva diagnosticelor de decadenţă, eu recomand următorul raţionament: Decadenţa presupune, fireşte, ideea de comparaţie. Se decade dintr-o stare superioară într-o stare inferioară. Ei, bine: această comparaţie se poate face din cele mai numeroase şi mai diferite puncte de vedere care se pot imagina. Pentru un fabricant de portţigarete din chihlimbar, lumea este în decadenţă pentru că nu se prea mai folosesc portţigaretele de chihlimbar. Alte puncte de vedere vor fi mai respectabile decît acesta, însă de fapt ele vor fi parţiale, arbitrare şi exterioare vieţii înseşi, ale cărei carate trebuie evaluate întocmai. Nu există decît un singur punct de vedere justificat şi firesc: să ne instalăm în această viaţă, să o privim dinăuntru şi să constatăm dacă ea însăşi se simte decăzută, adică diminuată, slăbită şi insipidă.

Dar chiar privită din interior, cum putem recunoaşte dacă o viaţă se simte sau nu decăzută? Pentru mine nu există nici un dubiu în privinţa acestui simptom decisiv: o viaţă care nu preferă o viaţă de dinainte, din nici un timp anterior, ci, prin urmare, se preferă pe sine însăşi, nu poate fi numită în mod serios decadentă. Acesta era rostul incursiunii mele în problema despre „înălţimea timpurilor". Or, în acest sens, se întîmplă ca tocmai epoca noastră să resimtă o senzaţie foarte ciudată, care, din cîte ştiu eu, este unică, pînă în prezent, în istoria cunoscută.

În saloanele veacului trecut, venea negreşit un moment în care doamnele şi poeţii lor „de casă" îşi puneau unii altora întrebarea: „În ce epocă v-ar fi plăcut să trăiţi?" Şi iată că fiecare, avînd în faţă propria sa viaţă, se lansa cu închipuirea pe drumurile istoriei, în căutarea unui timp în care să-şi poată plasa cu uşurinţă silueta existenţei. Simţindu-se încă —

sau poate tocmai pentru că se simţea în plenitudinea sa —, secolul al XIX-lea rămînea, într-adevăr, intim legat de trecut, de un trecut pe ai cărui umeri credea că se sprijină; se considera o încununare a trecutului. De aceea mai credea încă în epocile relativ clasice — secolul lui Pericle, Renaşterea —, în care se pregătiseră valorile actuale. Argumentul ar fi suficient pentru a ne face să ne îndoim de epocile de plenitudine; acestea întorc capul înapoi şi privesc trecutul care se împlineşte în ele.

Ei, bine: să vedem acum ce-ar răspunde sincer orice om reprezentativ din epoca actuală, căruia i s-ar pune o întrebare asemănătoare. Eu nu cred că există dubii: orice perioadă din trecut, fără excepţie, i-ar da impresia de cadru strîmt, în care nu se poate respira. Adică omul actual simte că viaţa sa este mai plină decît oricare alta din trecut sau, viceversa, că întregul trecut s-a îngustat în raport cu umanitatea actuală. Această intuiţie a vieţii noastre de azi anulează, prin claritatea sa elementară, orice elucubraţie despre decadenţă, dacă nu este susţinută de subtile măsuri de precauţie.

Viaţa noastră simte, deocamdată, că are dimensiuni mai mari decît cele din trecut. Cum ar putea să se simtă decadentă? Dimpotrivă: ceea ce s-a întîmplat este că, simţindu-se mai plină de vitalitate, ea a încetat să mai acorde vreo atenţie, să aibă vreun respect pentru trecut. De aceea, pentru prima oară, ne aflăm într-o epocă ce face tabula rasa din orice clasicism, care nu recunoaşte vreun model posibil sau vreo normă acceptabilă în nici un trecut şi care, apărută la capătul atîtor secole de evoluţie fără discontinuitate, pare totuşi a fi un început, o auroră, o iniţiere, o vîrstă a copilăriei. Să privim în urmă: faimoasa Renaştere ne pare un timp îngust, provincial, cu gesturi inutile şi — de ce să n-o spunem — de prost gust.

Acum cîtva timp, rezumam astfel o atare situaţie: „Această gravă sciziune între trecut şi prezent constituie faptul primordial al epocii noastre; de aici provine bănuiala, mai mult sau mai puţin confuză, care dă naştere tulburărilor caracteristice din ultimii ani. Noi, oamenii de astăzi, am

simţit dintr-o dată că am rămas singuri pe pămînt; că morţii n-au murit în glumă, ci de tot; că nu ne mai pot ajuta. Ultimele urme ale spiritului tradiţional au dispărut. Modelele, normele, regulile nu ne mai sînt de folos. Trebuie să ne rezolvăm problemele fără colaborarea activă a trecutului, în plină actualitate, fie că e vorba de artă, de ştiinţă sau de politică. Europeanul e singur, fără morţi care să trăiască alături de el: asemeni lui Peter Schlemihl, şi-a pierdut umbra. Aşa se întîmplă totdeauna la ceasul amiezii"[1].

Care este deci, pe scurt, înălţimea timpului nostru?

El nu a atins plenitudinea timpurilor, dar simte că domină toate timpurile revolute, că se află deasupra tuturor plenitudinilor trecute. Nu este uşor să formulezi impresia pe care epoca noastră o are despre sine însăşi: crede că reprezintă ceva mai mult decît toate celelalte, dar se simte, totodată, ca un început, fără să fie sigură că nu este o agonie. Ce expresie am putea alege? Poate pe aceasta: superioară tuturor celorlalte timpuri şi inferioară ei înseşi. Foarte puternică şi nesigură totodată de destinul său. Mîndră de forţele sale, dar temîndu-se în acelaşi timp de ele.

---

[1] *La deshumanización del arte*, în *Obras completas*, vol. III, p. 428.

IV

CREŞTEREA VIEŢII

Dominaţia maselor şi ridicarea nivelului vital, înălţimea timpului pe care o indică acesta, nu sînt la rîndul lor altceva decît simptome ale unui fapt mai complet şi mai general. Acest fapt este aproape grotesc şi incredibil prin însăşi simpla sa evidenţă: lumea a crescut brusc şi, o dată cu ea şi în ea, s-a ridicat şi nivelul însuşi al vieţii. În curînd, viaţa fiecăruia a devenit o viaţă universală; adică viaţa omului de tip mediu o conţine astăzi pe aceea de pe întreaga planetă. Fiecare individ trăieşte în mod obişnuit lumea în totalitatea ei. Acum aproape un an, locuitorii din Sevilla urmăreau ceas de ceas, în jurnalele lor populare, ceea ce se întîmpla cu nişte oameni care participau la o expediţie polară: pe fundalul torid al cîmpiei betice se scurgeau deci gheţari în derivă. Nici o bucată de pămînt nu mai rămîne acum izolată între limitele sale geometrice, ci, în multe chestiuni de ordin vital, acţionează în celelalte locuri ale planetei. Potrivit principiului fizic, după care lucrurile se află acolo unde ele acţionează, vom recunoaşte astăzi că fiecare punct al globului are cea mai efectivă ubicuitate. Apropierea de locurile îndepărtate sau prezenţa a ceea ce este absent a lărgit, într-o proporţie fabuloasă, orizontul fiecărei vieţi.

Lumea a crescut însă şi sub aspect temporal. Preistoria şi arheologia au descoperit domenii istorice de dimensiuni himerice. Civilizaţii întregi şi imperii, al căror nume, pînă de curînd, nici nu-l bănuiam măcar, au fost anexate memoriei noastre ca nişte noi continente. Ziarele ilustrate şi filmul au adus toate aceste fragmente foarte îndepărtate ale lumii sub privirea imediată a omului de rînd.

Dar această creştere spaţio-temporală a lumii nu ar însemna nimic prin ea însăşi. Spaţiul şi timpul fizic sînt elemente absolut stupide ale universului. De aceea este mai justificat decît se crede de obicei cultul pentru viteză pe care îl au, deocamdată, contemporanii noştri. Viteza făcută din timp şi din spaţiu este nu mai puţin stupidă decît componentele sale; dar ea serveşte pentru a le anula. O stupiditate nu poate fi dominată decît de o alta. Pentru om era o problemă de onoare să triumfe asupra spaţiului şi a timpului cosmic[1], care sînt total lipsite de sens; nu există motiv să ne mirăm că trăim o plăcere copilărească cînd ne servim de această viteză goală, cu care suprimăm spaţiul şi sugerăm timpul. Anulîndu-le, le însufleţim pentru a profita cît mai bine posibil de ele, din punct de vedere vital; putem *să fim* în mai multe locuri decît înainte, să ne bucurăm de mai multe drumuri dus-întors, să consumăm mai mult timp cosmic într-un timp vital mai redus.

În definitiv, creşterea substanţei lumii nu constă în sporirea dimensiunilor sale, ci în faptul că ea cuprinde mai multe lucruri. Fiecare lucru — şi înţelegeţi acest cuvînt în sensul său cel mai larg — este ceva care se poate dori, încerca, face, desface, găsi, ceva de care ne putem bucura sau pe care îl putem respinge; toate aceste cuvinte exprimă activităţi vitale.

Să luăm în consideraţie oricare dintre activităţile noastre: a cumpăra, de exemplu. Închipuiţi-vă doi bărbaţi, unul din epoca noastră, iar celălalt din secolul al XVIII-lea, care sînt la fel de bogaţi, în raport cu valoarea banului din cele două epoci, şi să comparăm gama de lucruri de vînzare care se oferă şi unuia, şi celuilalt. Diferenţa este aproape fabuloasă. Numărul de posibilităţi care se deschid cumpărătorului de azi este practic nelimitat. Este greu de imaginat ca cineva să-şi dorească un anumit obiect şi acesta să nu existe pe piaţă şi viceversa: este imposibil ca un om să-şi imagineze sau să

[1] Omul trebuie să triumfe asupra distanţei şi asupra temporizării tocmai pentru că el este muritor, pentru că timpul său vital este limitat. Pentru Dumnezeu, a cărui existenţă este nemuritoare, automobilul ar fi lipsit de sens.

dorească tot ce este de vînzare. Mi se va spune că, la o avere proporțională egală, omul de azi nu va putea cumpăra mai multe lucruri decît omul din secolul al XVIII-lea. Ceea ce este fals, pentru că industria a redus prețul la aproape toate articolele. Dar, la urma urmei, nu mă interesează ca această observație să se adeverească; înainte de toate, ea nu ar face altceva decît să sublinieze ceea ce vreau să spun.

Activitatea de a cumpăra ia sfîrșit în momentul în care ne decidem pentru un obiect. Or, prin aceasta, ea este mai întîi o alegere, iar alegerea începe prin a ne da seama de posibilitățile pe care le oferă piața. De aici rezultă că viața, prin modul său de „a cumpăra", constă în primul rînd în a trăi aceste posibilități de cumpărare ca atare. Cînd vorbim despre viața noastră, pierdem din vedere tocmai acest punct esențial: viața noastră este în orice clipă și înainte de orice conștiința a ceea ce ne este posibil. Dacă, în orice clipă, n-am avea în fața noastră decît o posibilitate, ar fi lipsit de sens s-o mai numim astfel. Aceasta ar fi mai degrabă o necesitate pur și simplu. Dar iată că acest foarte straniu fapt al vieții noastre posedă condiția radicală de a avea întotdeauna în față mai multe ieșiri care, prin varietatea lor, dobîndesc caracterul de posibilități pentru care ne putem decide[1]. A spune că trăim e același lucru cu a spune că ne aflăm într-o ambianță de posibilități determinate, pe care le numim de obicei „circumstanțe". A trăi înseamnă a ne afla în interiorul „circumstanței" sau al lumii[2]. Pentru că acesta este sensul originar al ideii de „lume". Lumea este inventarul posibilităților noastre vitale. Ea nu este deci ceva aparte și străin de viața noastră, ci constituie autentica periferie a acesteia. Reprezintă ceea ce putem fi, adică potențialitatea noastră vitală. Or,

---

[1] În cel mai rău caz și dacă lumea ar părea redusă la o singură ieșire, întotdeauna vor fi două posibilități: aceasta din urmă și ieșirea din lume. Dar ieșirea din lume face parte din lume, tot așa cum ușa face parte dintr-o cameră.

[2] În prefața la prima mea carte, *Meditaciones del Quijote*, 1916. În *Las Atlántidas* apare sub numele de „orizont". A se vedea și eseul *El origen deportivo del Estado*, 1926, inclus în vol. VII din *El Espectador* (și în *Obras completas*, vol. II).

aceasta trebuie să devină concretă pentru a se realiza sau, altfel spus, noi nu devenim decît o parte minimă din ceea ce putem fi. De aceea lumea ni se pare atît de mare, iar noi, care sîntem în ea, un lucru neînsemnat. Lumea sau viaţa noastră posibilă înseamnă întotdeauna ceva mai mult decît destinul nostru sau decît viaţa efectivă.

Dar ceea ce mă interesează acum este să subliniez doar cum a crescut potenţialul vieţii umane, care cuprinde un ansamblu de posibilităţi, cu mult mai mare astăzi ca niciodată. În plan intelectual, viaţa are mai multe căi posibile de a oferi, mai multe idei, mai multe probleme, mai multe date, mai multe ştiinţe, mai multe puncte de vedere. În vreme ce în viaţa primitivă, meseriile şi ocupaţiile aproape că se numărau pe degetele de la o mînă — păstor, vînător, războinic, vraci —, repertoriul de profesii posibile este astăzi infinit mai mare. În domeniul divertismentului se întîmplă ceva asemănător, cu toate că — iar acest fenomen are o gravitate mai mare decît se presupune — gama sa nu este la fel de bogată ca în celelalte sfere ale vieţii. Totuşi, pentru omul cu o viaţă obişnuită, care locuieşte în oraşe — iar oraşele sînt reprezentări ale existenţei actuale —, posibilităţile de a se bucura au crescut într-un mod incredibil, cel puţin de la începutul secolului.

Dar creşterea potenţialului vital nu se reduce la ceea ce am spus pînă aici. Creşterea trebuie înţeleasă şi într-un sens mai imediat şi mai misterios. Este un fapt constant şi notoriu că, în efortul fizic şi sportiv, se realizează astăzi *performanţe* care le depăşesc cu mult pe toate cele cunoscute în trecut. Nu este de ajuns să admirăm fiecare performanţă şi să recunoaştem *recordul* pe care îl doboară, ci trebuie să fim atenţi la influenţa pe care frecvenţa lor o exercită asupra noastră, convingîndu-ne că organismul uman posedă în vremea de azi capacităţi superioare celor pe care le-a avut vreodată. Pentru că un lucru similar se întîmplă şi în ştiinţă. În numai cîţiva ani, ştiinţa şi-a lărgit orizontul cosmic într-un mod de neînchipuit. Fizica lui Einstein se mişcă în spaţii atît de vaste, încît bătrîna fizică a lui

Newton ocupă în ele doar o mansardă[1]. Iar creşterea extensivă se datorează unei creşteri intensive în precizia ştiinţifică. Fizica lui Einstein ţine seama de diferenţele minime, nesocotite înainte şi neluate în calcul, pentru că păreau lipsite de însemnătate. Atomul, în fine, ieri limită a lumii, astăzi s-a „umflat“ pînă la a se converti într-un întreg sistem planetar. Şi nu mă refer la tot ceea ce ar putea însemna aceasta, ca perfecţiune a culturii — subiect care nu mă interesează acum —, ci la creşterea puterilor subiective pe care le presupune toată această evoluţie. Nu vreau să afirm astfel că fizica lui Einstein ar fi mai exactă decît cea a lui Newton, ci că omul Einstein este în stare de o mai mare exactitate şi libertate de spirit[2] decît omul Newton; tot aşa cum un campion de box astăzi loveşte cu pumnul mai tare ca niciodată înainte.

Aşa cum filmul şi ilustraţiile pun în faţa ochilor omului obişnuit cele mai îndepărtate colţuri ale planetei, ziarele şi discuţiile îi aduc veşti despre *performanţele* intelectuale, pe care aparatele tehnice recent inventate le confirmă din vitrine. Toate acestea lasă în mintea lui impresia unei fabuloase atotputernicii.

Nu vreau să spun prin aceasta că viaţa umană ar fi astăzi mai bună decît în alte timpuri. N-am vorbit despre calitatea vieţii actuale, ci doar de creşterea ei, de progresul ei cantitativ sau potenţial. Sper să descriu astfel riguros conştiinţa omului actual, tonusul său vital, care constă în a se simţi înzestrat cu un potenţial mai mare ca niciodată şi a-şi închipui întregul trecut afectat de nanism.

---

[1] Lumea lui Newton era infinită; dar această infinitate nu era o mărime, ci o generalizare vidă, o utopie abstractă şi fără conţinut. Lumea lui Einstein este finită, dar plină şi concretă în toate părţile sale; este, prin urmare, o lume mai bogată în lucruri şi, efectiv, de dimensiuni mai mari.

[2] Libertatea spiritului, adică puterea intelectului, se măsoară prin capacitatea de a disocia ideile tradiţional inseparabile. A disocia ideile este mult mai greu decît a le asocia, după cum demonstrează Köhler în cercetările lui despre inteligenţa cimpanzeilor. Niciodată mintea umană nu a avut o mai mare capacitate de disociere ca acum.

Această descriere era necesară pentru a preîntîmpina elucubraţiile despre decadenţă şi mai ales despre decadenţa occidentală, care s-au tot înmulţit în ultimul deceniu. Amintiţi-vă de raţionamentul pe care îl făceam eu şi care mi se pare pe cît de simplu, pe atît de evident. Nu se poate vorbi despre decadenţă fără a preciza ce înseamnă decadenţa. Pesimistul termen se referă oare la cultură? Există o decadenţa a culturii europene? Sau mai degrabă există doar o decadenţă a organizaţiilor naţionale europene? Să presupunem că da. Dar este oare suficient acest lucru pentru a vorbi de decadenţă occidentală? Nicidecum. Pentru că aceste decadenţe sînt slăbiciuni parţiale, referitoare la elemente secundare ale istoriei: culturi şi naţiuni. Nu există decît o singură decadenţă absolută, cea care constă în scăderea vitalităţii, iar aceasta există numai cînd este resimţită. Din această pricină m-am oprit asupra unui fenomen căruia de obicei i se acordă puţină atenţie: conştiinţa sau senzaţia că orice epocă îşi are propriul nivel vital.

Aceasta ne-a făcut să vorbim despre „plenitudinea" pe care au resimţit-o anumite secole, în raport cu altele care, dimpotrivă, se considerau ca decăzute, coborînd de la mari înălţimi, din vechi şi luminoase vîrste de aur. Şi încheiam subliniind un fapt evident şi anume că timpul nostru se caracterizează printr-o ciudată prezumţie: se crede deasupra oricărui alt timp trecut; ba chiar mai mult decît atît: ignorînd trecutul în întregime, nu recunoaşte epocile clasice şi normative, dar se consideră pe sine ca ducînd o viaţă nouă, superioară vieţii din toate epocile trecute şi ireductibilă la acestea.

Mă îndoiesc că am putea înţelege timpul nostru fără a ne opri asupra acestei observaţii. Pentru că tocmai aceasta este problema sa. Dacă timpul nostru s-ar simţi decăzut, ar considera celelalte epoci ca superioare lui, iar aceasta ar fi unul şi acelaşi lucru cu a le respecta şi admira, cu a venera începuturile care le-au generat. Timpul nostru ar avea idealuri clare şi ferme, chiar dacă nu ar fi în stare să le împlinească. Dar adevărul este exact pe dos: trăim într-o vreme care se simte fantastic de capabilă să împlinească, dar nu ştie ce să împlinească. Într-un timp care domină toate lucrurile, dar nu se

domină pe sine. Se simte pierdut în propria-i abundență. Cu mai multe mijloace, mai multă știință și mai multe tehnici ca oricînd, lumea actuală este cea mai nefericită dintre lumi: merge pur și simplu în derivă.

De aici provine acel ciudat amestec de atotputernicie și nesiguranță care s-a cuibărit în sufletul contemporan. Despre acesta din urmă s-ar putea spune ceea ce s-a spus și despre regentul din perioada minoratului lui Ludovic al XV-lea: că avea toate talentele, în afară de acela de a se folosi de ele. Multe lucruri păreau *deja* imposibile în secolul al XIX-lea, care era totuși neclintit în credința sa în progres. Astăzi, cu cît ne convingem mai tare că totul e posibil, cu atît trăim și presimțirea că este posibil și ceea ce este rău: reculul, barbaria, decadența[1]. Privit în sine, acesta nu ar fi un simptom rău: ar însemna că reluăm contactul cu nesiguranța esențială pentru orice viață, cu neliniștea dureroasă și totodată savuroasă, care e înlănțuită în fiece clipă, dacă vom ști s-o trăim pe deplin, pînă în miezul ei, palpitant și crunt. De obicei, evităm contactul cu această pulsație îngrozitoare, care face din fiece clipă sinceră o minusculă inimă efemeră; ne străduim să ne recăpătăm siguranța și să devenim insensibili la dramatismul radical al destinului nostru, ascunzîndu-l după obiceiuri, datini, locuri comune — cloroformul obișnuit. Este deci bine ca, pentru prima oară după aproape trei secole, să descoperim în noi conștiința că nu știm ce se va întîmpla mîine.

Toți cei care vor adopta în fața existenței o atitudine serioasă și vor avea sentimentul răspunderii lor depline vor fi încercați de un fel de nesiguranță care îi va îndemna să fie cu ochii în patru. Ordonanța romană impunea santinelelor legiunii să-și țină degetul arătător peste buze, ca să evite somnul și să rămînă atenți. Gestul nu-i rău și pare a impune o mai mare liniște tăcerii nocturne, pentru a putea auzi mai bine tainica germinare a viitorului. Siguranța epocilor de plenitudine — cea din ultimul secol, de pildă — este o iluzie

[1] Aceasta este originea profundă a diagnosticelor de decadență. Nu că am fi decadenți, ci că, fiind dispuși să admitem orice posibilitate, nu o excludem pe cea a decadenței.

optică ce duce la neglijarea viitorului, lăsînd direcţia acestuia în seama mecanicii universului. Liberalismul progresist, ca şi socialismul lui Marx, presupun că viitorul optim al dorinţelor lor se va realiza inexorabil, cu o necesitate asemănătoare necesităţii astronomice. Protejaţi de aceasta idee în faţa conştiinţei lor, ei au lăsat din mînă cîrma istoriei, au renunţat la vigilenţă, şi-au pierdut agerimea şi eficienţa. Şi astfel, viaţa le-a scăpat printre degete, a devenit complet nesupusă, iar astăzi umblă de capul ei, fără o direcţie anume. Sub masca unui generos futurism, progresistul nu se mai preocupă de viitor; convins că nu va avea surprize, nici secrete, peripeţii sau inovaţii esenţiale, sigur că lumea va înainta tot pe drumul drept, fără abateri sau reculuri, el îşi adoarme neliniştea privitoare la viitor şi se instalează într-un prezent definitiv. Nu avem de ce să ne mirăm că astăzi lumea pare golită de proiecte, de anticipări sau idealuri. Nimeni nu se mai îngrijeşte să le pregătească. Astfel a avut loc dezertarea minorităţilor diriguitoare, care constituie întotdeauna reversul revoltei maselor.

Dar a venit timpul să vorbim iarăşi despre aceasta din urmă. După ce am insistat asupra aspectului favorabil pe care îl prezintă triumful maselor, e bine să vedem şi cealaltă parte, mai periculoasă.

V
O DATĂ STATISTICĂ

Acest eseu ar vrea să lămurească diagnosticul timpului nostru, al vieţii noastre actuale. Prima sa parte, deja enunţată, se poate rezuma astfel: privită ca ansamblu de posibilităţi, viaţa noastră este magnifică, exuberantă, superioară tuturor celorlalte moduri de existenţă cunoscute în istorie. Dar prin însuşi faptul că limitele sale sînt mai vaste, ea a depăşit cadrul, principiile, normele şi idealurile lăsate moştenire prin tradiţie. Este mai viaţă decît toate celelalte vieţi, şi de aceea este şi mai problematică. Ea nu se poate orienta privind trecutul[1]. Trebuie să-şi descopere propriul destin.

Dar trebuie ca acum să-i completăm diagnosticul. Viaţa, care este, înainte de orice, viaţă posibilă, ceea ce putem fi, reprezintă totodată şi în acelaşi timp capacitatea de a decide, între mai multe posibilităţi, ce putem realmente deveni. Circumstanţa şi decizia sînt cele două elemente esenţiale din care se compune viaţa. Circumstanţa, deci posibilităţile, constituie partea dată sau impusă a vieţii noastre; o mai putem numi şi „lume". Viaţa nu-şi alege lumea, ci dimpotrivă, a trăi înseamnă a ne afla, fireşte, într-o lume determinată şi de neînlocuit, adică în lumea de acum. Lumea noastră este partea de fatalitate pe care o conţine viaţa noastră. Dar această fatalitate vitală nu seamănă cu fatalitatea mecanică. Noi nu sîntem proiectaţi în existenţă ca gloanţele dintr-o puşcă, a căror traiectorie este absolut determinată. Fatalitatea

---

[1] O să vedem totuşi cum se pot primi din trecut, dacă nu o orientare pozitivă, cel puţin anumite sfaturi negative. Trecutul nu ne va spune ce anume trebuie să facem, ci ceea ce trebuie să evităm.

peste care dăm cînd „cădem" în această lume — lumea este întotdeauna *aceasta*, cea de acum — este cu totul contrară. În loc să ne impună o traiectorie, ne impune mai multe şi, prin urmare, ne obligă să... alegem. Este deci surprinzătoare condiţia vieţii noastre. A trăi înseamnă a ne simţi *fatalmente* obligaţi să ne exercităm libertatea, să decidem ceea ce vom deveni în această lume. Activitatea noastră de decizie nu are nici o clipă de răgaz. Chiar atunci cînd sîntem disperaţi şi ne lăsăm în voia soartei, luăm deci hotărîrea de a nu hotărî.

Este fals aşadar să spunem că, în viaţă, „hotărăsc circumstanţele". Dimpotrivă, circumstanţele reprezintă dilema, mereu nouă, în faţa căreia trebuie să hotărîm. Dar cel care decide este doar caracterul nostru.

Toate acestea se pot aplica şi vieţii colective. Şi în ea există, mai întîi, un orizont de posibilităţi, iar apoi o rezoluţie care alege şi decide modul efectiv al vieţii colective. Această rezoluţie emană din caracterul pe care îl are societatea sau, ceea ce este acelaşi lucru, din tipul de om care este dominant. În epoca noastră domină omul-masă, el este cel care decide. Să nu mi se spună că aceasta se întîmpla şi în epoca democraţiei, a sufragiului universal. În sufragiul universal nu masele sînt cele care hotărăsc; rolul lor consta în a adera la decizia uneia sau alteia dintre minorităţi. Acestea îşi prezentau „programele" — cuvînt grăitor! Programele erau, într-adevăr, programe de viaţă colectivă. Prin ele, masele erau invitate să accepte un proiect de decizie.

Astăzi se petrece un lucru cu totul diferit. Dacă privim viaţa din ţările unde triumful maselor este mai avansat — cum este cazul ţărilor mediteraneene —, vom fi surprinşi să constatăm că în ele se trăieşte, din punct de vedere politic, de pe o zi pe alta. Fenomenul este cît se poate de ciudat. Puterea publică se află în mîinile unui reprezentant al maselor. Acestea sînt atît de puternice, încît au anihilat orice opoziţie posibilă. Ele sînt stăpîne ale puterii publice într-un mod atît de necontestat, absolut, încît ar fi foarte greu de găsit în istorie forme de guvernare la fel de puternice precum aceasta. Şi

totuşi puterea publică, guvernul, trăieşte de azi pe mîine; nu se prezintă ca un viitor limpede, nu înseamnă o promisiune bine definită de viitor, nu apare ca început al unei epoci a cărei dezvoltare sau evoluţie poate fi imaginată. Pe scurt, trăieşte fără un program de viaţă, fără proiecte. Nu ştie încotro se îndreaptă; pentru că de fapt nu se îndreaptă spre nicăieri; nu are un drum prestabilit, o traiectorie prevăzută. Cînd această putere publică încearcă să se justifice, nu face nici o referire la viitor, ci dimpotrivă, se închide în prezent şi afirmă cu deplină sinceritate: „Sînt un mod anormal de guvernare, impus de circumstanţe". Adică de urgenţele prezentului şi nu de previziuni asupra viitorului. De aceea acţiunea sa se reduce la eschivarea conflictelor de fiecare zi, deci nu la rezolvarea lor, ci la încercarea de a se îndepărta de ele cît mai repede posibil, folosind orice mijloc, chiar şi pe cele a căror folosire ar duce la acumularea de conflicte şi mai mari în ziua următoare. Astfel s-a întîmplat întotdeauna cînd puterea publică — atotputernică şi efemeră — a fost exercitată direct de către mase. Omul-masă este omul a cărui viaţă e lipsită de proiecte şi merge în derivă. De aceea nici nu construieşte nimic, cu toate că posibilităţile şi puterea sa sînt enorme.

Tocmai acest tip de om decide în epoca noastră. Se impune deci să-i analizăm caracterul.

Vom găsi cheia acestei analize dacă, întorcîndu-ne la începutul acestui eseu, ne vom întreba: De unde au venit toate aceste mulţimi care umplu pînă la refuz scena istoriei?

Acum cîţiva ani, marele economist Werner Sombart sublinia un fapt, aparent atît de simplu, încît este ciudat că n-a fost constatat de nimeni dintre cei care se ocupă de problemele contemporane. Acest fapt foarte simplu este suficient pentru a lămuri viziunea noastră asupra Europei actuale sau cel puţin pentru a ne indica posibilitatea de a o înţelege mai bine. Faptul este următorul: din secolul al VI-lea, cînd începe istoria europeană, pînă în anul 1800 — adică de-a lungul a douăsprezece secole —, Europa n-a reuşit să depăşească cifra de o sută optzeci de milioane de locuitori. Or, între 1800 şi

1914, adică într-un secol şi ceva, populaţia Europei se ridică de la 180 de milioane la 460 de milioane! Bănuiesc că diferenţa dintre cele două cifre nu mai lasă nici o îndoială asupra vocaţiei prolifice a ultimului veac. În trei generaţii, Europa a produs „pasta umană" în cantităţi uriaşe, care, lansîndu-se ca un torent în spaţiul istoriei, l-a inundat. Acest fapt, repet, ar fi de ajuns pentru a înţelege triumful maselor şi tot ceea ce se reflectă şi se anunţă prin el. Pe altă parte, acest fapt trebuie considerat ca unul dintre factorii cei mai concreţi ai creşterii vieţii, pe care am subliniat-o mai sus.

Dar acest fapt ne arată în acelaşi timp că nu este întemeiată admiraţia prin care subliniem creşterea unor ţări noi, cum ar fi Statele Unite ale Americii. Ne miră creşterea lor, pentru că într-un secol au ajuns la 100 de milioane de locuitori, dar adevărata minune este creşterea prolifică a Europei. Iată deci un alt motiv pentru a rectifica mirajul pe care îl presupune americanizarea Europei. Nici măcar trăsătura care ar părea cea mai evidentă pentru a caracteriza America — rapiditatea creşterii populaţiei sale — nu-i este proprie. Europa a crescut în veacul trecut cu mult mai mult decît America. America s-a constituit prin debordarea europeană.

Deşi statistica lui Werner Sombart nu este atît de cunoscută pe cît s-ar cuveni, mi se pare că perceperea confuză a creşterii considerabile a populaţiei europene era destul de notorie pentru a mai insista asupra acestui fapt. Deci nu creşterea populaţiei, transcrisă în cifre, mă interesează, ci diferenţa care pune în relief caracterul vertiginos al acestei creşteri. Acesta este faptul care ne interesează acum. Deoarece această creştere vertiginoasă înseamnă că valuri întregi de oameni au fost aruncate în istorie într-un ritm atît de accelerat, încît nu era deloc uşor să mai fie şi saturaţi cu cultura tradiţională.

Într-adevăr, tipul mediu al europeanului actual posedă un suflet mai sănătos şi mai puternic decît cel al omului din veacul trecut, dar şi mult mai simplu. De aceea lasă uneori impresia unui om primitiv ivit pe neaşteptate într-o civilizaţie îmbătrînită.

în şcoli, cu care se mîndreau cei din secolul trecut, nu s-a putut face altceva decît să se preda maselor tehnicile vieţii moderne, dar nu s-a reuşit şi educarea lor. Li s-au dat instrumente pentru a trăi intens, dar nu şi sensibilitate pentru marile îndatoriri istorice; li s-au inoculat în mod violent orgoliul şi puterea mijloacelor moderne, dar nu şi spiritul. De aceea nu vor să aibă nimic comun cu spiritul; noile generaţii se pregăteau să preia conducerea lumii de parcă lumea ar fi un paradis fără urme vechi, fără probleme tradiţionale şi complexe.

Secolului trecut îi revin deci gloria şi responsabilitatea de a fi dat drumul marilor mulţimi pe suprafeţele istoriei. Acest fapt ne oferă astfel perspectiva cea mai potrivită pentru o dreaptă judecată a acestui secol. Trebuie să fi avut în el ceva extraordinar, incomparabil, de vreme ce în atmosfera lui s-au copt asemenea recolte de vieţi umane. Orice preferinţă pentru principii care au inspirat orice altă epocă trecută este frivolă şi ridicolă, dacă mai înainte nu dovedeşte că şi-a dat seama de acest fapt magnific şi că a încercat să-l digere. Întreaga istorie ne apare ca un uriaş laborator în care s-au făcut toate încercările imaginabile pentru a obţine o formulă de viaţă publică, formulă care să favorizeze planta „om". Şi trecînd dincolo de orice sofisticare posibilă, experienţa ne arată că, supunînd speţa umană tratamentului acestor două principii — democraţia liberală şi tehnica —, specia europeană s-a triplat într-un singur secol.

Un fapt atît de deosebit ne obligă, dacă nu preferăm să fim nebuni, să tragem următoarele concluzii:

Prima, că democraţia liberală bazată pe creaţia tehnică este tipul superior de viaţă publică ce se cunoaşte pînă astăzi;

A doua, că acest tip de viaţă nu va fi probabil cel mai bun dintre cele care ar putea fi imaginate, dar cel pe care l-am imagina mai bun va trebui să păstreze esenţialul acestor principii;

A treia, că orice întoarcere la forme de viaţă inferioare celor din secolul al XIX-lea este o sinucidere.

Odată recunoscute toate acestea, cu toată claritatea pe care o cere claritatea faptului însuşi, va trebui să ne întoarcem

împotriva secolul al XIX-lea. Dacă este evident că exista în el ceva extraordinar şi incomparabil, nu este mai puţin adevărat că trebuia să şi sufere de anumite vicii radicale, de anumite insuficienţe constitutive, pentru că a zămislit o castă de oameni — oamenii-masă rebeli — care pun într-un pericol iminent înseşi principiile cărora le datorează viaţa. Dacă acest tip uman continuă să fie stăpînul Europei şi dacă el rămîne în mod definitiv cel care decide, vor fi de ajuns treizeci de ani pentru ca acest continent al nostru să revină la barbarie. Tehnicile juridice şi materiale se vor volatiliza cu aceeaşi uşurinţă cu care s-au pierdut, de atîtea ori, secrete de fabricaţie[1]. Viaţa se va chirci. Actuala abundenţă de posibilităţi se va converti într-o sărăcire efectivă, în lipsuri, într-o îngrijorătoare neputinţă; într-o adevărată decadenţă. Pentru că revolta maselor nu este altceva decît ceea ce Rathenau numea „invazia verticală a barbarilor."

Este deci foarte necesară o cunoaştere profundă a omului-masă, rezervor potenţial al celui mai mare bine şi, totodată, al celui mai mare rău.

---

[1] Herman Weyl, unul dintre cei mai mari fizicieni actuali, coleg şi continuator al lui Einstein, are obiceiul să spună, în conversaţiile particulare, că dacă ar muri subit zece sau douăsprezece persoane anume, e aproape sigur că minunea fizicii moderne s-ar pierde pentru totdeauna în omenire. A fost nevoie de o pregătire de mai multe secole pentru a acomoda organul mental cu complicaţiile abstracte ale teoriei fizice. Orice eveniment poate anihila o atît de extraordinară posibilitate umană, care, în plus, constituie baza tehnicii viitoare.

VI

ÎNCEPE DISECAREA OMULUI-MASĂ

Cum este acest om-masă care domină astăzi viaţa publică, politică şi nepolitică? De ce este aşa cum este sau, vreau să spun, cum a fost el produs?

E bine să răspundem concomitent la ambele întrebări, deoarece se lămuresc reciproc. Omul care încearcă astăzi să treacă în fruntea existenţei europene este foarte diferit de cel care a condus în secolul al XIX-lea, dar a fost produs şi pregătit în secolul al XIX-lea. Orice spirit perspicace de la 1820, de la 1850 sau de la 1880 a putut, printr-un simplu raţionament *a priori*, să prevadă gravitatea situaţiei istorice actuale. Şi, într-adevăr, nu se întîmplă nimic nou care să nu fi fost prevăzut acum o sută de ani. „Masele înaintează!" spunea, apocaliptic, Hegel. „Fără o nouă putere spirituală, epoca noastră, care este o epocă revoluţionară, va produce o catastrofă", anunţa Auguste Comte. „Văd cum creşte mareea nihilismului", striga mustăciosul de Nietzsche, de pe un vîrf de stîncă din Engadina. Este falsă afirmaţia că istoria nu este previzibilă. Ea a fost profetizată de nenumărate ori. Dacă viitorul nu şi-ar oferi o latură profeţiei, el n-ar mai putea fi înţeles nici în momentul în care se împlineşte şi devine trecut. Ideea că istoricul este un profet al evenimentelor trecute rezumă întreaga filozofie a istoriei. Desigur, se poate anticipa doar structura generală a viitorului, dar acesta este singurul lucru pe care, la drept vorbind, îl înţelegem din trecut sau din prezent. De aceea, dacă vreţi să vă vedeţi bine epoca, priviţi-o de departe. De la ce distanţă? Foarte simplu: tocmai de la distanţa care vă împiedică să vedeţi nasul Cleopatrei.

Ce aspecte oferă existenţa acestui om multitudinar, căruia secolul al XIX-lea îi dă naştere într-o proporţie tot mai mare? Mai întîi, un aspect de facilitate materială absolută, în toate privinţele. Niciodată omul mediu n-a putut să-şi rezolve cu atîta înlesnire problemele sale economice. În vreme ce, proporţional, marile averi descreşteau, iar existenţa muncitorului din industrie devenea tot mai dură, omul mediu — din oricare clasă socială — îşi vedea orizontul tot mai liber cu fiecare zi. În fiecare zi, la repertoriul *standardului* său de viaţă se adăuga un nou lux. Cu fiecare zi, poziţia sa devenea mai sigură şi mai independentă de voinţa altora. Ceea ce altădată ar fi fost considerat o binefacere a sorţii şi ar fi inspirat o gratitudine umilă faţă de destin s-a transformat într-un drept pentru care nu mai eşti recunoscător, ci îl pretinzi.

Din 1900 începe şi muncitorul să-şi amplifice şi să-şi asigure viaţa. Ca să realizeze aceasta, trebuie totuşi să lupte. El nu se întîlneşte, ca omul mediu, cu o bunăstare oferită cu solicitudine de către o societate şi un stat care sînt un miracol de organizare.

La această facilitate şi siguranţă economică se adaugă cele materiale: *confortul* şi ordinea publică. Viaţa se derulează pe căi liniştite şi e puţin probabil ca asupra ei să se abată ceva violent şi periculos.

O situaţie atît de deschisă şi de liberă ar fi trebuit, în mod necesar, să decanteze în stratul cel mai profund al acelor suflete medii o impresie vitală, pe care ar putea-o exprima bătrîna noastră vorbă din popor, plină de farmec şi de miez: „Mare e Castilia!“. Ceea ce vrea să spună că, în toate aceste orînduieli elementare şi decisive, viaţa i s-a înfăţişat omului nou ca *lipsită de impedimente*. Înţelegerea acestui fapt şi importanţa lui apar în mod automat cînd ne aducem aminte că aceasta nestînjenire vitală a lipsit cu totul oamenilor de rînd din trecut. Pentru ei, dimpotrivă, viaţa a fost o soartă copleşitoare, din punct de vedere economic şi fizic. Ei şi-au simţit viaţa *a nativitate* ca pe o acumulare de impedimente,

pe care erau nevoiţi să le îndure, fără altă soluţie decît aceea de a li se adapta, de a se oploşi în spaţiul strîmt care le mai rămînea.

Contrastul situaţiilor devine însă şi mai clar dacă trecem de la domeniul material la cel civil şi moral. Începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, omul mediu nu mai întîlneşte în calea sa nici un fel de barieră socială. Cu alte cuvinte, de la naştere şi apoi în formele vieţii publice el nu se va mai confrunta cu obstacole şi limitări. Nimic nu-l obligă să impună constrîngeri vieţii sale. Şi pentru el „Mare este Castilia". Nu există „stări" şi nici „caste". Nimeni nu e privilegiat din punctul de vedere al drepturilor civile. Omul mediu învaţă că toţi oamenii sînt egali în faţa legii.

Niciodată în întreaga istorie omul nu mai fusese pus într-o împrejurare sau într-un cadru vital care să semene, fie şi pe departe, cu cele determinate de atare condiţii. Este vorba, într-adevăr, de o inovaţie radicală, implantată în destinul omului de către veacul al XIX-lea. Se ridică o nouă scenă pentru existenţa omului, nouă din punct de vedere fizic şi social. Trei principii au făcut posibilă această nouă lume: democraţia liberală, experimentul ştiinţific şi industrialismul. Ultimele două se pot rezuma într-unul singur: tehnica. Nici unul dintre aceste principii n-a fost inventat de secolul al XIX-lea, ci provin din veacurile anterioare. Meritul secolul al XIX-lea nu rezidă în inventarea, ci în aplicarea lor. Nimeni nu ignoră acest fapt. Dar nu este suficientă o recunoaştere abstractă, ci trebuie să ne şi asumăm consecinţele sale inexorabile.

Secolul al XIX-lea a fost esenţialmente revoluţionar. Caracteristica aceasta nu trebuie însă căutată în spectacolul baricadelor sale, care, numai ele, nu constituie o revoluţie, ci în faptul că l-a plasat pe omul mediu — marea masă socială — în condiţii de viaţă radical opuse celor care îl înconjuraseră întotdeauna. Secolul al XIX-lea a întors pe dos viaţa publică. Revoluţia nu înseamnă o simplă răzvrătire împotriva ordinii preexistente, ci introducerea unei noi ordini care o contrazice pe cea tradiţională. De aceea nu e deloc exagerat

să spunem că omul zămislit de secolul al XIX-lea este, prin efectul pe care îl are asupra vieţii publice, un om diferit de toţi ceilalţi oameni. Omul secolului al XVIII-lea se deosebeşte, fără îndoială, de cel care domină veacul al XVII-lea, iar acesta este diferit de cel care caracterizează secolul al XVI-lea, însă cu toţii se înrudesc, sînt similari şi chiar identici în esenţă, dacă îi cunfruntăm cu acest om nou. Pentru *vulgum pecus*, „vulgul" din toate epocile, „viaţă" însemna, înainte de orice, limită, obligaţie, dependenţă; într-un cuvînt, presiune. Sau, dacă vreţi, opresiune, dar cu condiţia de a nu înţelege prin acest cuvînt numai opresiunea juridică şi socială, dînd-o uitării pe cea cosmică. Pentru că aceasta din urmă nu a lipsit niciodată pînă acum o sută de ani, dată la care începe expansiunea tehnicii ştiinţifice — fizică şi administrativă —, practic nelimitată. Odinioară, chiar şi pentru cel bogat şi puternic, lumea era un tărîm al sărăciei, al dificultăţilor şi al primejdiei[1].

Lumea care îl înconjoară pe omul nou încă de la naşterea sa nu-l obligă să se limiteze în nici un sens, nu-i opune nici un veto, nici o oprelişte, ci dimpotrivă, îi aţîţă poftele, care, în principiu, pot creşte nedefinit. Se întîmplă deci — ceea ce este extrem de important — că lumea din veacul al XIX-lea şi de la începutul secolului al XX-lea, nu numai că dispune de perfecţiunile şi amploarea pe care le posedă de fapt, dar le şi sugerează locuitorilor săi o certitudine fundamentală, că mîine va fi şi mai bogată, mai desăvîrşită şi mai amplă, ca şi cum ar beneficia de o creştere spontană şi inepuizabilă. Pînă şi azi, în ciuda unor semne care anunţă o mică breşă în această credinţă totală, puţini oameni se îndoiesc că peste cinci ani automobilele vor fi mai confortabile şi mai ieftine

---

[1] Oricît de bogat ar fi fost un individ în raport cu ceilalţi, cum lumea în ansamblul ei era săracă, sfera facilităţilor şi a confortului pe care i-o putea oferi averea sa era foarte redusă. Viaţa omului mediu este astăzi mai uşoară, mai comodă şi mai sigură decît existenţa omului celui mai puternic de altădată. Ce contează că nu-i mai bogat decît alţii, de vreme ce lumea este mai bogată şi-i pune la dispoziţie extraordinare şosele, căi ferate, telegraf, hoteluri, securitate trupească şi aspirină!

decît cele de acum. Majoritatea oamenilor cred în acest lucru ca în următorul răsărit de soare. Comparaţia este categorică. Pentru că, într-adevăr, omul obişnuit, pus în faţa acestei lumi atît de perfecte din punct de vedere tehnic şi social, crede că ea a fost produsă de Natură şi nu se gîndeşte niciodată la efortul de geniu al unor indivizi de excepţie, pe care îl presupune crearea ei. Va fi mai puţin dispus să admită ideea că toate aceste facilităţi continuă să se întemeieze pe anumite însuşiri dificile ale oamenilor, cea mai mică deficienţă a acestora provocînd foarte rapida volatilizare a magnificei construcţii.

Toate acestea ne fac să consemnăm două prime trăsături în diagrama psihologică a omului-masă actual: libera expansiune a dorinţelor sale vitale, deci a persoanei sale, şi ingratitudinea sa funciară faţă de tot ceea ce i-a făcut posibilă înlesnirea existenţei. Ambele trăsături alcătuiesc bine cunoscuta psihologie a copilului răsfăţat. De altfel, cel care s-ar folosi de această psihologie ca de o grilă prin care să privească sufletul maselor actuale nu s-ar înşela deloc. Moştenitor al unui trecut foarte îndelungat şi genial — genial prin inspiraţii şi strădanii —, noul vulg a fost răsfăţat de lumea înconjurătoare. A răsfăţa înseamnă a nu limita dorinţele, a-i crea unei fiinţe impresia că totul îi este permis şi că nu-i este impusă nici o obligaţie. Făptura supusă acestui regim nu are experienţa propriilor sale limite. Tot evitînd orice presiune din afară, orice ciocnire cu alte fiinţe, ajunge să creadă realmente că numai ea există şi se obişnuieşte să nu mai ţină cont de ceilalţi şi, mai ales, să nu considere că cineva ar putea să-i fie superior. Această senzaţie a superiorităţii faţă de ceilalţi nu putea să-i fie produsă decît de cineva care, fiind mai puternic decît el, l-ar fi obligat să renunţe la o dorinţă anume, să se restrîngă, să se abţină. Astfel, acest om ar fi învăţat o disciplină esenţială: „Eu mă opresc aici şi începe altcineva, care poate mai mult decît mine. După cît se pare, pe lume sîntem doi: eu şi altul, care-mi este superior". Omul mediu din epocile trecute învăţa zilnic această înţelepciune fundamentală de la lumea sa, pentru că era o lume atît de greoi organizată, încît

catastrofele erau frecvente şi nimic nu era sigur, abundent sau stabil în ea. Noile mase se află însă în faţa unui peisaj plin de posibilităţi şi, pe deasupra, sigur, toate fiind gata pregătite, la dispoziţia lor, fără a li se cere vreun efort prealabil, aşa cum găsim soarele pe cer fără a fi trebuit ca noi înşine să-l urcăm pe umeri. Nici o fiinţă umană nu-i este recunoscătoare alteia pentru aerul pe care-l respiră, pentru că aerul n-a fost fabricat de nimeni: aparţine ansamblului a ceea ce „este aici", a ceea ce, cum spuneam, „e natural", pentru că nu lipseşte. Aceste mase răsfăţate sînt însă suficient de puţin inteligente ca să creadă că organizarea materială şi socială pusă la dispoziţia lor, ca aerul, are aceeaşi origine ca şi el, de vreme ce, în aparenţă, nici ea nu lipseşte şi este aproape la fel de perfectă ca şi cea naturală.

Aşadar, teza mea este următoarea: însăşi perfecţiunea cu care secolul al XIX-lea a dat o organizare anumitor domenii ale vieţii se află la originea faptului că masele beneficiare nu o consideră ca organizare, ci ca natură. Astfel se explică şi se defineşte absurda stare de spirit pe care o dezvăluie masele: nu le preocupă nimic altceva decît propria lor bunăstare şi totodată s-au disociat de cauzele acestei bunăstări. Cum în avantajele civilizaţiei ele nu văd o invenţie sau o construcţie miraculoasă, care nu se poate susţine decît cu mari eforturi şi cu precauţii, cred că rolul lor e numai de a le pretinde fără amînare, ca şi cum ar fi drepturi din naştere. În răscoalele cauzate de sărăcie, masele populare caută de obicei pîine, iar mijlocul pe care îl folosesc în general este de a distruge brutăriile. Împrejurarea aceasta poate sluji drept simbol al comportamentului pe care, în proporţii vaste şi subtile, îl adoptă masele actuale faţă de civilizaţia care le hrăneşte[1].

---

[1] Lăsîndu-se pradă propriei lor înclinaţii, masele, oricare ar fi ele — plebee sau „aristocratice" —, tind totdeauna, din dorinţa de a trăi, să-şi distrugă bazele vieţii lor. Mi s-au părut întotdeauna o caricatură nostimă a acestor tendinţe *propter vitam, vitae perdere causas* cele întîmplate la Níjar, un sat din apropiere de Almería, cînd, la 13 septembrie 1759, Carlos al III-lea s-a proclamat rege. Proclamarea s-a desfăşurat în piaţa satului: „Apoi s-a dat poruncă să se aducă de

băut pentru toată mulţimea de acolo, care a consumat şaptezeci şi şapte de vedre de vin şi patru burdufuri de rachiu, încît spiritele s-au încălzit în aşa hal, că tot strigînd uraa! s-au îndreptat cu toţii spre depozitul comunal, unde au aruncat pe ferestre tot grîul care se găsea acolo şi cei 900 de reali din visterie. De aici, au trecut la Monopolul tutunului, unde au azvîrlit tot tutunul şi banii încasaţi pe o lună. Au făcut acelaşi lucru şi în magazine, unde, ca să dea mai multă sare şi piper petrecerii, au împrăştiat tot ce era acolo de mîncat şi de băut. O contribuţie similară a avut-o şi clerul, care, strigînd la femei, le-a îndemnat să arunce tot ce aveau în casele lor, ceea ce ele făcură cu cel mai mare dezinteres, pentru că nu le-a scăpat nimic: nici pîine, nici grîu, nici făină, nici orz, nici farfurii, nici cratiţe, nici piuliţe de pisat, nici scaune, pînă cînd satul a fost complet distrus". După un document al timpului, aflat în posesia domnului Sánchez de Toca, citat în *Reinado de Carlos III* de don Manuel Danvila, vol. II, p. 10, nota 2. Ca să-şi trăiască bucuria monarhică, acest sat se distruge pe sine însuşi. Admirabil Níjar, viitorul îţi aparţine!

VII

VIAŢA NOBILĂ ŞI VIAŢA MEDIOCRĂ SAU EFORT ŞI INERŢIE

Sîntem deocamdată ceea ce ne îndeamnă lumea noastră să fim, iar trăsăturile fundamentale ale sufletului nostru ne sînt imprimate de conturul lumii exterioare ca de un tipar. Fireşte, a trăi nu este în fond decît o tîrguială cu lumea. Aspectul general pe care ea ni-l prezintă va fi aspectul general al vieţii noastre. De aceea insist atîta asupra acestei remarci: lumea în care s-au născut masele actuale oferea o fizionomie fundamental nouă în istorie. Dacă în trecut a trăi însemna pentru omul mediu să întîmpine în jurul său greutăţi, primejdii, lipsuri, restricţii şi dependenţe, lumea nouă apare ca un cîmp de posibilităţi practic nelimitate, în care nimeni nu depinde de nimeni. În jurul acestei impresii primare şi permanente urmează să se formeze fiecare suflet contemporan, după cum în jurul celei opuse se formau sufletele de odinioară. Pentru că această impresie fundamentală se transformă în voce interioară care murmură încontinuu în adîncurile individului un fel de limbaj şi îi insinuează cu tenacitate o definiţie a vieţii, care este în acelaşi timp şi un imperativ. Iar dacă impresia tradiţională spunea: „A trăi înseamnă a te simţi limitat şi, prin aceasta, trebuie să ţii seama de ceea ce te limitează", glasul cel nou ne strigă: „A trăi înseamnă a nu simţi nici o restricţie, înseamnă deci a te abandona liniştit ţie însuţi. Practic, nimic nu este imposibil, nimic nu este periculos şi, în principiu, nimeni nu este superior nimănui".

Această experienţă fundamentală modifică cu totul structura tradiţională, perenă, a omului-masă. Pentru că el s-a

simţit întotdeauna, prin însăşi constituţia sa, supus unor limite materiale şi unor puteri sociale superioare. Iată ce înseamnă viaţa pentru el. Dacă reuşea să-şi îmbunătăţească situaţia, dacă urca pe scara socială, el atribuia acest fapt norocului, care îl favoriza personal. Şi dacă nu acestuia, îşi atribuia ascensiunea unui efort al cărui preţ numai el îl cunoştea foarte bine. Şi într-un caz, şi în celălalt, este vorba de o excepţie faţă de cursul normal al vieţii şi al lumii; excepţie care, privită ca atare, se datora unei cauze cu totul particulare.

Noua masă se află însă în faţa unei vieţi complet libere, ca în faţa unei stări naturale şi normale, fără vreo cauză anume. Nimic din afară nu-l îmboldeşte să-şi recunoască vreo limită şi, prin urmare, să ţină seamă vreodată de alte instanţe, mai ales de instanţe care să-i fie superioare. Pînă nu de mult, ţăranul chinez credea că bunăstarea vieţii lui depindea de virtuţile personale pe care le-ar avea împăratul. De aceea, viaţa sa se raporta necontenit la această instanţă supremă de care depindea. *Însă omul pe care îl analizăm se obişnuieşte să nu mai facă, din propria-i voinţă, nici un apel la nici o instanţă din afara lui.* El e mulţumit aşa cum este. Cu sinceritate şi fără vanitate, el va fi înclinat să afirme, ca pe cel mai firesc lucru din lume, că tot ce se găseşte în el e bun: opinii, apetituri, preferinţe sau plăceri. Şi de ce nu, dacă, după cum am văzut, nimic şi nimeni nu-l sileşte să admită că el este un om de mîna a doua, foarte mărginit şi incapabil să creeze sau să conserve însăşi organizarea care îi dă vieţii sale amploarea şi mulţumirea pe care se sprijină o asemenea afirmare a persoanei sale?

Omul-masă n-ar fi recurs niciodată la ceva din afara lui, dacă *circumstanţa* nu l-ar fi silit cu brutalitate. Cum circumstanţa nu-l mai obligă acum, eternul om-masă, consecvent cu sine însuşi, încetează să mai apeleze la alţii şi devine singurul stăpîn al vieţii sale. În schimb, omul superior sau omul de elită se caracterizează printr-o necesitate interioară de a recurge la o regulă care îi este exterioară, care îi este superioară lui şi în slujba căreia se pune de bunăvoie. Amintiţi-vă

că la începutul acestui eseu îl deosebeam pe omul de elită de omul de rînd, spunînd că primul cere mult mai mult de la sine însuşi, iar cel de al doilea nu cere nimic de la sine, ci dimpotrivă, se mulţumeşte cu ceea ce este şi e încîntat de sine însuşi[1]. Contrar a ceea ce se crede de obicei, făptura de elită, şi nu masa, este cea care trăieşte într-o servitute esenţială. Viaţa i se pare fără rost dacă n-o pune în serviciul unei obligaţii superioare. De aceea el nu consideră necesitatea de a servi drept o opresiune; cînd, din întîmplare, această necesitate îl părăseşte, se simte neliniştit şi inventează noi reguli de oprimare, mai dificile, mai exigente. Aceasta este viaţa înţeleasă ca disciplină, viaţa nobilă. Nobleţea se defineşte prin exigenţă, prin obligaţii, nu prin drepturi. *Noblesse oblige*. „A trăi după plac înseamnă a trăi ca un plebeu; nobilul aspiră la ordine şi la lege“ (Goethe). Privilegiile nobleţei nu sînt, la origine, concesii sau favoruri, ci dimpotrivă, sînt cuceriri. În principiu, păstrarea lor presupune ca privilegiatul să fie în stare să le recucerească oricînd, dacă acest lucru este necesar sau dacă şi le dispută cu cineva[2]. Drepturile private sau *privilegiile* nu sînt deci o posesiune pasivă ori o simplă bucurie, ci reprezintă profilul conturat de eforturile individului. În schimb, drepturile comune, cum sînt cele ale „omului şi ale cetăţeanului“, sînt o proprietate pasivă, un simplu uzufruct şi un beneficiu, un dar generos al destinului, de care orice om are parte şi care nu se datoreşte vreunui efort anume, ca acela de a respira sau de a evita nebunia. Eu aş spune mai degrabă că drepturile impersonale le avem, iar pe cele personale le susţinem.

Degenerarea suferită în vocabularul uzual de un cuvînt atît de evocator ca „nobleţe“ este iritantă. Cum pentru mulţi

---

[1] Din punct de vedere intelectual, un om aparţine masei cînd, aflîndu-se în faţa unei probleme oarecare, se mulţumeşte gîndindu-se pur şi simplu la tot ce-i trece prin minte. Un om de elită, dimpotrivă, se fereşte de ceea ce îi oferă spiritul, fără un efort prealabil, şi nu acceptă ca fiind demn de el decît ceea ce consideră că-i este superior şi cere un nou efort de înţelegere.

[2] A se vedea *España invertebrada*, 1922, p. 156.

„nobleţe de sînge“ înseamnă nobleţe ereditară, aceasta se converteşte în ceva asemănător drepturilor comune, într-o calitate statică şi pasivă, care se primeşte şi se transmite ca un lucru inert. Dar înţelesul propriu, etimologic, al cuvîntului „nobleţe“ este esenţialmente dinamic. Nobil înseamnă „cunoscut“, cunoscut de toată lumea, faimos, care s-a distins de marea masă anonimă. Implică un efort insolit care îi justifică faima. Nobil este aşadar cel care se străduieşte, excelează. Nobleţea sau faima fiului nu mai este decît un simplu beneficiu. Fiul este cunoscut pentru că tatăl a ajuns faimos. Este cunoscut prin reflex şi astfel nobleţea ereditară dobîndeşte un caracter indirect, este o lumină reflectată, este o nobleţe lunară, făcută parcă din morţi. Mai rămîne în ea viu, autentic, dinamic, doar incitarea pe care o trăieşte descendentul de a menţine nivelul efortului atins de strămoşul său. Întotdeauna, chiar şi în acest sens denaturat, *noblesse oblige*. Nobilul originar se obligă pe sine însuşi; moştenirea îl obligă pe nobilul ereditar. Există totuşi o contradicţie în transmiterea nobleţei de la primul nobil la succesorii săi. Mai logici, chinezii inversează ordinea de transmitere: nu tatăl îşi înnobilează fiul, ci invers: fiul este cel care, dobîndindu-şi nobleţea, o transmite strămoşilor, evidenţiindu-se, prin efortul său, stirpea umilă. De aceea, în China acordarea rangurilor nobiliare se ierarhizează după numărul de generaţii anterioare care au fost onorate. Există fii care îşi înnobilează doar tatăl şi alţii care îşi extind faima pînă la al cincilea sau al zecelea strămoş. Străbunii trăiesc prin omul actual, a cărui nobleţe este efectivă, activă; pe scurt, ea *este*, nu *a fost*[1].

„Nobleţea“ nu apare ca termen formal decît în Imperiul roman, tocmai pentru a-l opune nobleţei ereditare, deja în decadenţă.

---

[1] Cum în cele de mai sus nu e vorba decît de a restitui cuvîntului „nobleţe“ sensul originar, care exclude caracterul ereditar, este inutil să studiem faptul că în istorie apare frecvent şi o „nobleţe de sînge“. Această chestiune rămîne deci deschisă.

Pentru mine, nobleţe este sinonim cu o viaţă de eforturi, mereu preocupată de autodepăşire, de înălţare a ceea ce este spre ceea ce se propune ca datorie şi exigenţă. Astfel, viaţa nobilă se opune vieţii obişnuite sau inerte, care, static, se închide în sine, condamnîndu-se la o perpetuă imanenţă, atîta timp cît o forţă exterioară n-o obligă să iasă din sine. De aceea numim masă acest tip de om, şi nu atît pentru că ar fi multitudinar, cît pentru că este inert.

Pe măsură ce înaintăm în viaţă, ne săturăm tot văzînd că majoritatea bărbaţilor — şi a femeilor — nu sînt în stare de alt efort decît de cel strict impus ca reacţie la o necesitate externă. Tocmai de aceea puţinele persoane pe care le-am cunoscut ca fiind capabile de un efort spontan şi gratuit rămîn izolate în experienţa noastră, aproape ca nişte monumente. Sînt oamenii de elită, nobilii, singurii activi şi nu numai reactivi, pentru care a trăi înseamnă o perpetuă tensiune, un antrenament necontenit. Antrenament = *askesis*. Aceştia sînt asceţii[1].

Să nu fiţi surprinşi de această aparentă digresiune. Pentru a defini omul-masă actual, care este la fel de „masă" ca şi odinioară, dar care astăzi vrea să ia locul elitelor, trebuie să-l opunem celor două forme pure care se amestecă în el: masa normală şi nobilul autentic sau curajos.

Acum putem merge ceva mai repede, deoarece ne aflăm deja în posesia a ceea ce, după părerea mea, constituie cheia sau ecuaţia psihologică a tipului uman dominant astăzi. Tot ceea ce urmează este consecinţa sau corolarul acestei structuri fundamentale, care ar putea să se rezume astfel: lumea organizată de secolul al XIX-lea, producînd automat un om nou, a pus în el formidabile apetituri, mijloace puternice şi de tot felul pentru a le satisface — mijloace economice, corporale (igienă, sănătate cu o medie superioară celei din toate epocile anterioare), civile şi tehnice (înţeleg prin aceasta cantitatea

---

[1] A se vedea „El origen deportivo del Estado" în „El Espectador", VII (şi în *Obras completas*, vol. II).

enormă de cunoştinţe parţiale şi de eficienţă practică pe care le are astăzi omul mediu şi de care a dus lipsă întotdeauna în trecut). După ce l-a înzestrat cu toate aceste puteri, secolul al XIX-lea l-a lăsat în voia lui, şi atunci, urmîndu-şi firea, omul mediu s-a închis în sine. Astfel că avem astăzi de-a face cu o masă mai puternică decît oricare din trecut, însă, spre deosebire de cea tradiţională, ermetic închisă în sine, incapabilă să mai ţină seama de ceva sau de cineva, crezînd ca îşi este suficientă sieşi, pe scurt, nesupusă[1]. Dacă lucrurile vor continua tot aşa, cu fiecare zi care trece va deveni tot mai evident faptul că, în întreaga Europă — şi, prin reflex, în toată lumea —, masele sînt incapabile de a se lăsa conduse în vreun domeniu. În ceasurile grele care se anunţă pentru continentul nostru s-ar putea ca, brusc neliniştite, să aibă un moment de bunăvoinţă de a accepta, în anumite momente deosebit de critice, conducerea minorităţilor superioare.

Dar şi această bunăvoinţă va eşua, pentru că textura fundamentală a sufletului lor este făcută din ermetism şi nesupunere, pentru că din naştere le lipseşte funcţia de a ţine seama de ceea ce se află dincolo de ele; fie fapte, fie persoane. Masele vor dori poate să urmeze pe cineva anume, dar nu vor putea. Vor dori să audă şi îşi vor da seama că sînt surde.

Pe de altă parte, ar fi iluzoriu să ne gîndim că omul mediu de azi, oricît de mult ar fi crescut nivelul său de viaţă în comparaţie cu cel din trecut, ar putea conduce, doar el, mersul civilizaţiei. Spun mers, nu progres. Numai faptul de a menţine civilizaţia actuală este deosebit de complex şi care subtilităţi incalculabile. Acest om mediu — care a învăţat să se folosească de multe dintre aparatele create de civilizaţie, dar care se caracterizează printr-o ignoranţă desăvîrşită privind principiile înseşi ale civilizaţiei — nu poate să o conducă decît prost.

[1] Am mai vorbit deja despre lipsa de docilitate a maselor, mai ales a maselor spaniole, în *España invertebrada*, iar aici mă refer la cele spuse în acea lucrare.

Cititorului care m-a urmărit cu răbdare pînă aici îi repet că ar fi bine, fireşte, să nu atribuie acestor enunţuri o semnificaţie politică. Activitatea politică, aceea care, dintre toate formele vieţii publice, este cea mai eficientă şi cea mai vizibilă, ocupă, în schimb, ultimul loc, ea rezultînd din altele mai intime şi mai puţin palpabile. Astfel, lipsa de docilitate politică n-ar fi gravă dacă n-ar proveni dintr-o mai profundă şi decisivă nesupunere intelectuală şi morală. De aceea, atîta timp cît aceasta nu va fi fost analizată, teorema acestui eseu nu va fi încă pe deplin explicată.

VIII

DE CE MASELE INTERVIN ÎN ORICE ŞI DE CE INTERVIN NUMAI CU VIOLENŢĂ

Spuneam că s-a petrecut un lucru peste măsură de paradoxal, şi totuşi foarte firesc: întrucît lumea şi viaţa i se deschid prea tare, omului mediocru i s-a închis sufletul. Eu susţin deci că în această obliterare a sufletelor medii trebuie căutată cauza revoltei maselor, care, la rîndul său, constituie uriaşa problemă care se ridică astăzi în faţa umanităţii.

Ştiu bine că mulţi dintre cititorii mei nu gîndesc ca mine. Dar şi acest lucru este foarte firesc şi confirmă teorema. Chiar dacă teoria mea se dovedeşte falsă, rămîne adevărat totuşi faptul că mulţi dintre cititorii care au alte păreri nu s-au gîndit nici măcar cinci minute la o chestiune atît de complexă. Şi atunci cum să gîndească ei la fel ca mine? Crezîndu-se îndreptăţiţi să aibă o opinie în legătură cu acest subiect, fără nici un efort prealabil de a şi-o elabora, ei oferă o dovadă exemplară a adeziunii lor la modul absurd de a fi om, pe care l-am numit „masă revoltată". Or tocmai aceasta înseamnă a avea sufletul obliterat, ermetic. În acest caz ar fi vorba de un ermetism intelectual. Individul găseşte în sine un repertoriu de idei gata elaborate. Hotărăşte să se mulţumească cu ele şi să se considere desăvîrşit din punct de vedere intelectual. Nemaidorind nimic din afara sa, se instalează definitiv în acel repertoriu. Acesta este mecanismul obliterării.

Omul-masă se consideră perfect. Ca să se simtă perfect, un om superior trebuie să fie deosebit de vanitos, iar credinţa în perfecţiunea lui nu este o parte a structurii sale intime, nu este naivă, ci îi vine din vanitate, avînd chiar pentru el însuşi un caracter fictiv, imaginar şi problematic. De aceea vanitosul are

nevoie de ceilalți și caută în ei confirmarea ideii pe care vrea să o aibă despre sine. Astfel că, nici în acest caz morbid, nici cînd e „orbit" de vanitate, omul nobil nu va ajunge vreodată să se creadă desăvîrșit. În schimb, omului mediocru din zilele noastre, acestui nou Adam, nici măcar nu-i dă prin minte să se îndoiască de propria-i desăvîrșire. Încrederea în sine însuși este, ca la Adam, paradisiacă. Ermetismul înnăscut al sufletului său îi interzice ceea ce ar fi condiția prealabilă descoperirii insuficienței sale: compararea cu ceilalți. Pentru a face această comparație, ar trebui să iasă o clipă din sine însuși și să pătrundă în aproapele său. Însă sufletul mediocru este incapabil de asemenea transmigrări — sport suprem.

Așadar, regăsim aici aceeași diferență care există dintotdeauna între un om prost și unul inteligent. Ultimul se surprinde mai tot timpul în vecinătatea prostiei și de aceea face un efort să se distanțeze de prostia iminentă; inteligența constă tocmai în acest efort. În schimb, prostul nici măcar nu-și bănuiește prostia: se crede foarte spiritual, și astfel se explică liniștea de invidiat cu care neghiobul se complace și se instalează în propria-i tîmpenie. Așa cum nu există modalitate de a scoate insectele afară din gaura în care viețuiesc, tot așa nu e chip să-l urnești pe tîmpit din tîmpenia lui, să-l duci o clipă la plimbare dincolo de cîmpul lui mărginit și să-l obligi să-și compare obișnuita viziune tîmpă cu alte moduri de a vedea, mai subtile. Prostul e prost pe viață și de neclintit, „fără pori" dacă se poate spune așa. De aceea Anatole France spunea că un prost e mai funest decît un ticălos. Pentru că, uneori, ticălosul se mai și odihnește; prostul, niciodată[1].

Nu se pune problema să spunem că omul-masă ar fi un prost. Dimpotrivă, cel de astăzi este mai isteț decît cel din oricare altă epocă, are o mai mare capacitate intelectuală. Dar

[1] Mi-am pus deseori următoarea întrebare: este neîndoielnic faptul că, dintotdeauna, contactul, ciocnirea cu prostia celor din jur a trebuit să fie, pentru mulți oameni, una dintre frămîntările cele mai zguduitoare ale vieții lor; cum se face totuși că nimeni, după cît se pare, n-a încercat niciodată, cred, să scrie un studiu despre ea, *un eseu despre prostie*?

această capacitate nu-l ajută deloc; de fapt, sentimentul vag că ar avea-o nu-l face decît să se închidă şi mai tare în sine şi să n-o folosească. O dată pentru totdeauna, el consideră perfectă acumularea de locuri comune, de prejudecăţi, de frînturi de idei sau pur şi simplu de cuvinte deşarte, îngrămădite în el la întîmplare; şi, cu o îndrăzneală pe care numai naivitatea o poate explica, el încearcă să le impună oriunde. Tocmai la acest lucru mă refeream eu în primul capitol, menţionîndu-l ca o caracteristică a epocii noastre: nu că omul de rînd s-ar crede excepţional şi nu mediocru, ci că el proclamă şi impune dreptul mediocrităţii sau mediocritatea însăşi ca pe un drept.

Influenţa pe care mediocritatea intelectuală o exercită astăzi asupra vieţii publice este poate, în situaţia actuală, un factor mai nou, mai puţin raportabil la ceva din trecut. Cel puţin în istoria europeană, de la începuturi pînă în zilele noastre, omul mediu n-a crezut niciodată că ar avea „idei" despre lucruri. Avea credinţe, tradiţii, experienţe, proverbe, mentalităţi, dar nu şi-a închipuit vreodată că e posesorul unor opinii teoretice despre ceea ce sînt sau ar trebui să fie lucrurile, de pildă despre literatură sau despre politică. Ceea ce proiecta şi făcea politicianul i se părea bine sau rău; îşi dădea sau nu acordul, atitudinea lui se limita însă la a reproduce, pozitiv sau negativ, acţiunea creatoare a celorlalţi. Niciodată nu i s-a întîmplat să opună „ideilor" politicianului pe ale sale; nici măcar să judece „ideile" politicianului de pe poziţia altor „idei" pe care ar fi crezut că le are. Acelaşi lucru se întîmpla în artă şi în alte domenii ale vieţii publice. Conştiinţa înnăscută a limitelor sale, a faptului că nu este calificat pentru a teoretiza[1], îl bloca total. Din aceasta rezultă automat că omul de rînd nu se gîndea, nici pe departe, să ia vreo hotărîre în vreun domeniu de activitate publică, care să aibă în bună parte un caracter teoretic.

[1] Să nu se încerce escamotarea acestei chestiuni: a exprima o opinie înseamnă a teoretiza.

Astăzi, dimpotrivă, omul mediu are cele mai mărginite idei despre ceea ce se întîmplă şi despre tot ce trebuie să se întîmple în univers. De aceea a pierdut obiceiul de a-şi mai pleca urechea. La ce bun să mai asculte, dacă el are deja răspuns la toate? Nu mai e timp de ascultat, ci, dimpotrivă, de judecat, de pronunţat, de luat hotărîri. Nu există chestiune legată de viaţa publică în care să nu intervină, orb şi surd cum e, pentru a-şi impune „opiniile".

Dar nu-i acesta oare un avantaj? Nu reprezintă un progres enorm faptul că masele au „idei", că ar fi deci cultivate? În nici un caz! „Ideile" acestui om mediu nu sînt idei autentice; a le poseda nu înseamnă automat a avea cultură. Ideea înseamnă a ţine în şah adevărul. Cine vrea să aibă idei trebuie mai întîi să fie dispus să vrea adevărul şi să accepte regulile jocului impuse de acesta. Nu se poate vorbi despre idei sau despre opinii dacă nu se admite o instanţă care să le regleze, o serie de norme la care să putem apela într-o dispută. Aceste norme sînt principiile culturii. Nu contează care anume. Ceea ce vreau să spun este că nu există cultură acolo unde nu există norme la care aproapele nostru să poată recurge. Nu există cultură acolo unde nu există principii de legalitate civilă la care să putem apela. Nu există cultură acolo unde nu există respect pentru anumite baze intelectuale la care să ne referim într-o dispută[1]. Nu există cultură acolo unde relaţiile economice nu sînt prezidate de un regim de trafic care să ne poată ocroti. Nu există cultură acolo unde polemicile estetice nu recunosc necesitatea de a justifica opera de artă.

Cînd toate aceste condiţii nu sînt îndeplinite, nu există cultură; există însă, în sensul cel mai strict al cuvîntului, barbarie. Iar acest lucru — să nu ne facem iluzii — este ceea ce începe să se întîmple în Europa, sub revolta progresivă a maselor. Călătorul care soseşte într-o ţară barbară ştie că în

[1] Dacă cineva, într-o discuţie, nu are grijă să ţină seama de adevăr, dacă nu are voinţa de a fi veridic, atunci este, din punct de vedere intelectual, un barbar. De fapt, aceasta este atitudinea omului-masă cînd vorbeşte, ţine conferinţe sau scrie.

acel teritoriu nu acţionează principii la care să poată recurge. La drept vorbind, barbarii nu au norme. Barbarie înseamnă absenţa normelor şi imposibilitatea oricărui apel.

Bogăţia sau sărăcia unei culturi se măsoară după gradul mai mare sau mai mic de precizie a normelor. Unde precizia este mai redusă, normele nu reglează viaţa decît *grosso modo*; unde precizia e mai mare, normele pătrund pînă în detaliile de desfăşurare a tuturor activităţilor. Sărăcia culturii intelectuale spaniole, a cultivării sau a exerciţiului disciplinat al intelectului, se manifestă, desigur, nu în ceea ce se ştie mai mult sau mai puţin bine, ci în obişnuita lipsă de precauţie şi de preocupare pentru respectarea adevărului ce o arată de obicei aceia care scriu şi vorbesc. Deci nu în faptul că îl identificăm sau nu — adevărul nu se află în mîna noastră — , ci în lipsa de scrupule care ne face să nu respectăm condiţiile elementare pentru a-l identifica. Continuăm să fim ca eternul popă de ţară care îl combate triumfător pe eretic, fără a se fi preocupat în prealabil să cerceteze ce gîndeşte ereticul.

Oricine îşi poate da seama că în Europa au început, de cîţiva ani, să se petreacă „lucruri ciudate". Ca să dau un exemplu concret de asemenea „lucruri ciudate", voi cita anumite mişcări politice, ca sindicalismul şi fascismul. Să nu spună careva că par ciudate doar pentru că sînt noi. Entuziasmul europeanului pentru inovaţie este atît de înrădăcinat în el, încît l-a făcut să dea naştere celei mai tulburi istorii din cîte se cunosc. Să nu se atribuie deci ciudăţenia acestor fapte noutăţii lor, ci aspectului foarte ciudat al acestor noutăţi. Sub speciile sindicalismului şi fascismului, apare, pentru prima oară în Europa, un tip de om care *nu vrea să dea explicaţii şi nici nu vrea măcar să aibă dreptate*, ci care, pur şi simplu, se arată hotărît să-şi impună opiniile. Or tocmai în asta constă noutatea, în dreptul de a nu avea dreptate, dreptatea nedreptăţii. Eu văd în asta cea mai evidentă manifestare a noului mod de a fi al maselor, care s-au decis să conducă societatea fără a fi în stare s-o facă. Structura sufletului nou se revelează, în modul cel mai brutal, tocmai în conduita sa politică, dar explicaţia se află în ermetismul său intelectual. Omul mediu se

pomenește că are „idei", însă nu are facultatea de a le produce. El nici măcar nu bănuiește în ce element subtil trăiesc ideile. Vrea să emită o părere, dar nu vrea să accepte condițiile și postulatele pe care le presupune actul de a-ți face o opinie. De aceea „ideile" sale nu sînt efective, ci doar dorințe legate de cuvinte, așa cum sînt cuvintele în romanțe.

A avea o idee înseamnă a crede că îi posedăm argumentele, înseamnă deci să credem că există un argument, o lume de adevăruri inteligibile. A gîndi, a ne face o părere e același lucru cu a recurge la o anumită instanță superioară ei, a te încredința ei, a-i accepta codul și sentințele și a crede deci că forma cea mai elevată a relațiilor umane este dialogul; dialogul în care realmente se discută argumentele ideilor noastre. Dar omul-masă s-ar simți pierdut dacă ar accepta discuția și, instinctiv, el respinge obligația de a respecta instanța supremă care se află în afara lui. De aceea, „noutatea" în Europa rezidă în faptul că „s-a terminat cu discuțiile" și că este repudiată orice formă de conviețuire care ar implica, în sine, respect față de normele obiective, de la conversație pînă la Parlament, trecînd prin știință. Asta înseamnă că renunțăm la comunitatea de cultură, care este o comunitate supusă normelor, că ne întoarcem la sistemul barbar de conviețuire. Se suprimă toate demersurile firești și se ajunge direct la a impune ceea ce dorim. Ermetismul sufletului, care, după cum am spus mai înainte, împinge masa să intervină în toate domeniile vieții publice, îl conduce, inexorabil, și spre un procedeu unic de intervenție: acțiunea directă.

În ziua în care se va reconstitui geneza timpului nostru, se va observa că primele note ale acestei melodii specifice au răsunat în jurul anului 1900, în grupurile de sindicaliști și regaliști francezi, care au inventat expresia și modul de „acțiune directă." Omul a recurs dintotdeauna la violență; uneori acest recurs era doar o crimă și de aceea nu ne interesează. Dar în alte cazuri, violența era unicul, ultimul mijloc la care mai putea apela cel care le epuizase mai înainte pe toate celelalte pentru apărarea rațiunii și a dreptății pe care credea el că le are. Ar fi extrem de lamentabil ca, neîncetat,

condiţia umană să conducă la această formă de violenţă; dar nu se poate nega totuşi că ea reprezintă cel mai mare omagiu adus raţiunii şi justiţiei. Pentru că o asemenea violenţă nu este altceva decît raţiunea exasperată. Într-adevăr, forţa era *ultima ratio*. A devenit un obicei cam prostesc interpretarea ironică a acestei formule care exprimă foarte bine supunerea prealabilă a forţei la normele raţionale. Civilizaţia nu este altceva decît încercarea de a reduce forţa la *ultima ratio*. Acum începem să vedem cu destulă claritate acest lucru, pentru că „acţiunea directă“ constă în a inversa ordinea şi a proclama violenţa ca *prima ratio*, şi chiar ca unică raţiune. Aceasta este norma care propune anularea oricărei alte norme, care suprimă orice intermediar între proiectul nostru şi punerea lui în practică. Este *Charta Magna* a barbariei.

Se cuvine să amintim că întotdeauna cînd masa, dintr-un motiv sau altul, a intervenit în viaţa publică, a făcut-o sub forma „acţiunii directe“. Acesta a fost, prin urmare, dintotdeauna, modul în care au acţionat firesc masele. Iar teza acestui eseu se coroborează energic cu faptul evident că acum, cînd intervenţia directoare a maselor în viaţa publică a devenit normală, din întîmplătoare şi puţin frecventă cum era, „acţiunea directă“ apare ca normă oficial recunoscută.

Întreaga convieţuire umană se degradează încetul cu încetul sub efectul acestui nou regim în care instanţele indirecte sînt suprimate. În relaţiile sociale este suprimată „educaţia aleasă“. Ca „acţiune directă“, literatura devine insultă. Relaţiile sexuale îşi reduc la minimum formalităţile.

Formalităţi, norme, politeţe, intermediari, justiţie, dreptate! La ce bun au fost inventate toate acestea, de ce s-au creat asemenea complicaţii? Totul se rezumă în cuvîntul „civilizaţie“, care îşi descoperă propria-i origine prin intermediul ideii de *civis*, cetăţean. Este vorba de a face posibilă, prin toate acestea, cetatea, comunitatea, convieţuirea socială. De aceea, dacă privim dinăuntru fiecare dintre aceste ingrediente ale civilizaţiei, pe care tocmai le-am enumerat, vom descoperi că toate au aceeaşi bază. Într-adevăr, toate presupun dorinţa

radicală şi progresivă ca fiecare individ să conteze pe ceilalţi. Înainte de orice altceva, civilizaţia înseamnă voinţa de a trăi în societate. Sîntem necivilizaţi şi barbari în măsura în care nu ţinem seama de ceilalţi. Barbaria este tendinţa spre disociere. De aceea toate epocile barbare au fost vremuri de risipă umană, în care mişunau grupuscule divizate şi ostile.

În politică, forma cea mai înaltă a voinţei de viaţă socială este democraţia liberală. Ea duce pînă la capăt hotărîrea de a conta pe semeni şi constituie prototipul „acţiunii indirecte". Liberalismul este principiul de drept politic potrivit căruia Puterea publică — deşi omnipotentă — se limitează la sine şi încearcă, chiar în detrimentul ei, să lase un loc în statul pe care îl conduce, ca să poată trăi şi cei care nu gîndesc, nici nu simt ca ea, adică aşa cum gîndesc şi simt cei mai puternici, majoritatea. Liberalismul — se cuvine să amintim acum şi acest lucru — este generozitatea supremă: este dreptul pe care majoritatea îl acordă minorităţilor şi constituie deci cel mai nobil strigăt care a răsunat vreodată pe planetă. Îşi proclamă hotărîrea de a convieţui cu inamicul, ba chiar mai mult, cu un inamic slab. Era neverosimil ca specia umană să fi ajuns la un lucru atît de frumos, de paradoxal, de elegant, de acrobatic, de antinatural. De aceea nu trebuie să ne surprindă faptul că, în curînd, aceeaşi specie umană se va hotărî să-l abandoneze. Ar fi un exerciţiu prea greu şi prea complicat ca să se poată menţine pe pămînt.

Să convieţuieşti cu duşmanul! Să guvernezi cu opoziţia! O asemenea bunăvoinţă nu începe oare să devină de neînţeles? Nimic nu marchează fizionomia prezentului cu o mai evidentă claritate decît faptul că ţările în care există opoziţie sînt din ce în ce mai puţine. În mai toate, o masă omogenă apasă peste Puterea publică şi striveşte, anihilează orice grupare de opoziţie. Masa — cine ar putea să spună altfel, văzîndu-i aspectul compact şi multitudinar? — nu doreşte să trăiască în comun cu ceea ce nu este ea însăşi. Urăşte de moarte tot ce nu este ea.

IX

PRIMITIVISM ŞI TEHNICĂ

Mă interesează în mod deosebit să reamintesc aici că sîntem angajaţi în analiza unei situaţii — cea din prezent — echivoce în însăşi substanţa sa. De aceea am insinuat, încă de la începutul eseului, că toate caracteristicile actuale şi, mai ales, revolta maselor prezintă o dublă faţă. Oricare dintre aceste evenimente nu numai că suportă, ba chiar impune o dublă interpretare, favorabilă şi peiorativă. Iar caracterul echivoc nu rezidă doar în judecata noastră, ci în realitatea însăşi. Nu pentru că ar putea să ne pară bună sau rea, după unghiul din care o privim, ci pentru că situaţia prezentă este în sine o posibilitate cu două feţe, una de triumf, cealaltă de moarte.

Nu se pune problema de a îngreuna acest eseu cu o întreagă metafizică a istoriei. Dar este clar că îl voi construi pe bazele subterane ale convingerilor mele filozofice, pe care le-am mai prezentat sau menţionat şi cu alte prilejuri. Nu cred în determinismul absolut al istoriei. Dimpotrivă, cred că orice viaţă, şi prin urmare şi cea istorică, este alcătuită din clipe pure, fiecare dintre acestea fiind relativ nedeterminată faţă de cea anterioară, astfel încît realitatea şovăie în oricare dintre clipe, *piétine sur place* şi ezită să se hotărască în favoarea uneia sau alteia dintre posibilităţi. Această metafizică şovăială conferă oricarei manifestări de viaţă inconfundabila calitate de a vibra şi de a se înfiora.

Revolta maselor *poate*, într-adevăr, să fie o cale spre o nouă organizare a umanităţii, fără egal pînă acum, dar *poate* fi şi o catastrofă pentru specia umană. Nu există motiv pentru a nega realitatea progresului, însă trebuie corectată noţiunea

care pretinde că acest progres este sigur. Este mai în acord cu faptele să credem că nu există nici un progres sigur, nici o evoluţie, fără ameninţarea de involuţie, de regresiune. Totul, absolut totul este posibil în istorie: atît progresul triumfal şi nedefinit, cît şi regresiunea periodică. Pentru că viaţa, individuală sau colectivă, personală sau istorică, este singura entitate din univers a cărei substanţă o reprezintă pericolul. Viaţa este făcută din peripeţii; riguros vorbind, ea este dramă[1].

Aceast lucru, care este adevărat în general, dobîndeşte o mai mare intensitate în „momentele critice", cum este cel actual. Şi astfel, simptomele unei noi conduite care, sub actualul imperiu al maselor, apar treptat şi pe care le grupam sub formula „acţiunea directă", *pot* anunţa şi alte perfecţionări viitoare. Este limpede că orice veche cultură antrenează o dată cu ea o grea încărcătură de materie devitalizată, de cornee stratificată şi de ţesuturi uscate, de reziduuri toxice care îi toropesc viaţa. Există instituţii moarte, aprecieri şi respecte care supravieţuiesc, dar care nu mai au sens, soluţii inutil complicate, norme care şi-au dovedit lipsa completă de substanţă. Toate aceste elemente ale „acţiunii *indirecte*", ale civilizaţiei, reclamă o epocă de o violenţă simplificatoare. Redingota şi plastronul romantic cer răzbunare prin inter-

[1] Este aproape inutil să spunem că nimeni nu va lua în serios aceste expresii, şi cei mai bine intenţionaţi le vor considera simple metafore, cel mult mişcătoare. Doar vreun cititor destul de ingenuu, ca să nu creadă că ştie deja ce este viaţa sau, altfel spus, ceea ce nu este, se va lăsa cîştigat de sensul primar al acestor fraze şi tocmai el va fi cel care le va *înţelege*, indiferent dacă acestea sînt adevărate sau false. Printre ceilalţi va domni cea mai cordială unanimitate, cu o singură deosebire totuşi: unii vor crede că, *serios vorbind*, viaţa este procesul existenţial al unui suflet, iar ceilalţi că viaţa este doar o succesiune de reacţii chimice. Nu cred ca situaţia mea să se îmbunătăţească în faţa cititorilor atît de ermetici dacă îmi rezum modul de a gîndi, spunînd că sensul originar şi fundamental al cuvîntului „viaţă" apare atunci cînd îl folosesc cu înţelesul de „biografie", şi nu cu cel de „biologie". Pentru foarte puternicul motiv că orice biologie nu este în definitiv decît unul dintre capitolele anumitor biografii; este exact ceea ce fac în viaţa lor (care ar putea fi biografiată) unii biologi. Restul este abstracţie, fantezie şi mit.

mediul actualului *deshabillé* şi al cămăşii purtate fără haină. Aici, simplificarea înseamnă igienă şi un mai bun gust; aşadar, aceasta este o soluţie mai adecvată, ca întotdeauna cînd, cu mijloace mai puţine, se obţine mai mult. Arborele iubirii romantice cerea şi el o curăţire, pentru a scăpa de surplusul de magnolii false care îi îngreunau ramurile şi de năvala lianelor, de volute, de răsuciri şi de încrengăturile care îl împiedicau să înflorească în soare.

În general, viaţa publică, mai ales cea politică, cerea de urgenţă o reducere la autentic, însă umanitatea europeană nu ar putea avea supleţea necesară pentru a face saltul pe care optimistul îl reclamă de la ea, dacă nu se înfăţişează mai întîi în toată goliciunea, dacă nu se simplifică pînă la esenţă pură, pînă la a coincide cu sine însăşi. Entuziasmul care mă încearcă pentru această disciplină de denudare, de autenticitate, şi conştiinţa faptului că este necesar să deschidem drum unui viitor mai demn de respect mă fac să revendic deplina libertate a gînditorului faţă de întregul trecut. Viitorul este cel care trebuie să domnească peste trecut, şi de la el primim ordinul care ne reglează conduita faţă de ceea ce a fost[1].

Dar trebuie evitată marea eroare a conducătorilor din secolul al XIX-lea: conştiinţa defectuoasă a propriei lor responsabilităţi, care i-a făcut să-şi piardă vigilenţa, să nu fie în alertă.

A te lăsa să aluneci pe versantul favorabil pe care îl prezintă cursul evenimentelor, a te lăsa să-ţi adoarmă conştiinţa primejdiei şi a înfăţişării neliniştitoare pe care le cuprinde orice ceas, pînă şi cel mai fericit, nu înseamnă altceva decît a

[1] Prin urmare, această libertate de mişcare faţă de trecut nu este o revoltă capricioasă, ci dimpotrivă, o foarte evidentă obligaţie a oricărei „epoci critice". Dacă apăr liberalismul secolului al XIX-lea de masele care îl atacă grosolan, aceasta nu înseamnă că eu renunţ la deplina mea independenţă faţă de acest liberalism. Şi viceversa: primitivismul, care apare în acest eseu sub cele mai rele aspecte ale sale, este, pe de altă parte şi într-un anumit sens, condiţia oricărei mare progres istoric. A se vedea şi ceea ce spuneam, cu ani în urmă, despre acest lucru, în eseul *Biología y Pedagogía*, în *El espectador*, III, *La paradoja del salvajismo*. (A se vedea şi *Obras completas*, vol. II).

fi lipsit de sentimentul responsabilităţii pentru misiunea ta. Astăzi devine tot mai necesară suscitarea unei hiperestezii de responsabilitate la cei care sînt capabili să o resimtă; de aceea, se pare că lucrul cel mai urgent este să subliniem partea evident funestă a simptomelor actuale.

Este neîndoielnic că într-un bilanţ-diagnostic al vieţii noastre publice, factorii adverşi îi depăşesc cu mult pe cei favorabili, dacă facem calculul gîndindu-ne nu atît la prezent, cît la ceea ce aceştia anunţă şi promit pentru viitor.

Orice creştere a posibilităţilor concrete pe care a cunoscut-o viaţa riscă să se anuleze de la sine, izbindu-ne de cea mai îngrozitoare problemă intervenită în destinul european şi pe care o mai formulez o dată: conducerea societăţii a fost preluată de un tip de om pe care nu-l interesează principiile civilizaţiei. Nu principiile cutărei sau cutărei civilizaţii, ci — după cum îmi pot eu da seama astăzi — ale nici uneia. Îl interesează, fireşte, anestezicele, automobilele şi încă alte cîteva lucruri. Dar acest fapt confirmă dezinteresul său funciar faţă de civilizaţie; căci toate aceste lucruri nu sînt decît produse ale ei, iar fervoarea pe care le-o consacră face să iasă şi mai cumplit în evidenţă insensibilitatea la principiile din care s-au născut. Este de ajuns să luăm în consideraţie faptul următor: de cînd există *le nuove scienze*, ştiinţele fizice, adică de la Renaştere, entuziasmul faţă de ele a crescut necontenit, de-a lungul timpului. Mai concret, numărul celor care, proporţional, se dedicau acestor cercetări teoretice devenea tot mai mare, cu fiecare generaţie. Primul caz de descreştere — repet, proporţională — s-a produs la generaţia care are astăzi între 20 şi 30 de ani. În laboratoarele de ştiinţă pură este foarte greu să mai fie atraşi elevii. Iar acest lucru se întîmplă tocmai cînd industria atinge cea mai mare dezvoltare a sa şi cînd lumea arată o dorinţă sporită de a se servi de aparatele şi de soluţiile create de ştiinţă.

Dacă nu mi-ar fi teamă că aş deveni prea prolix, aş putea arăta că o incongruenţă asemănătoare există şi în politică, în artă, în morală, în religie şi în zonele cotidiene ale vieţii.

Ce poate însemna pentru noi o asemenea situaţie paradoxală? Eseul nostru încearcă să dea un răspuns la această

întrebare. Înseamnă că omul dominant astăzi este un primitiv, un *Naturmensch* ivit în mijlocul unei lumi civilizate. Lumea este cea civilizată, nu locuitorii ei, care nu văd în lume civilizaţia, ci doar se folosesc de ea, ca şi cum aceasta ar fi un produs al naturii. Omul nou îşi doreşte un automobil şi se bucură de el, dar îl consideră fructul spontan al unui copac edenic. În străfundul sufletului său, el n-are ştiinţă despre caracterul artificial, aproape neverosimil, al civilizaţiei, şi nu-şi va extinde entuziasmul pe care îl are pentru aparate pînă la principiile care le fac posibile. Cînd afirmam mai sus, transpunînd spusele lui Rathenau, că asistăm la „o invazie verticală a barbarilor", v-aţi putut da seama, cum e şi firesc, că era vorba doar de o „frază". Acum se vede că această expresie ar putea enunţa un adevăr sau o eroare, dar şi că ea este exact contrariul unei „fraze", că ea este de fapt o definiţie formală care condensează o analiză extrem de complicată. Omul-masă actual este, într-adevăr, un primitiv, care s-a strecurat prin culise pe străvechea scenă a civilizaţiei.

Astăzi se tot vorbeşte despre progresul uluitor al tehnicii, dar nu aud pe nimeni spunînd ceva, nici măcar pe cei mai buni, în deplină cunoştinţă de cauză, despre viitorul destul de dramatic al acestei tehnici. Spengler însuşi, deosebit de subtil şi de profund, deşi maniac, mi se pare prea optimist în privinţa aceasta. El crede, într-adevăr, că după „cultură" va urma o epocă de „civilizaţie", prin care el înţelege îndeosebi tehnica. Ideea pe care o are Spengler despre „cultură" şi în general despre istoric este atît de îndepărtată de cea pe care o presupune acest eseu, încît ne-ar fi greu să comentăm aici concluziile lui, fie şi numai pentru a le corecta. Numai făcînd abstracţie de distanţe şi de precizări, pentru a reduce ambele puncte de vedere la un numitor comun, divergenţa dintre ele s-ar putea defini astfel: Spengler crede că tehnica poate continua să subziste chiar dacă dispare interesul pentru principiile culturii. Eu nu mă pot hotărî să cred aşa ceva. Chiar prin substanţa sa, tehnica este o ştiinţă, iar ştiinţa nu există dacă nu stîrneşte speculaţii dezinteresate, ea neavînd alt obiect decît

ştiinţa însăşi; nu poate prezenta interes dacă oamenii nu vor continua să fie entuziasmaţi de principiile generale ale culturii. Dacă această fervoare scade, ceea ce pare a se întîmpla acum, tehnica nu poate supravieţui decît vremelnic, adică exact cît va dura inerţia impulsului cultural care a creat-o. Trăim cu tehnica, dar nu *din* tehnică. Tehnica nu se poate autohrăni, nici nu poate respira prin sine însăşi, nu este *causa sui*, ci un precipitat util, practic, de preocupări superflue, fără aplicabilitate[1].

Trebuie să subliniez deci că actualul interes pentru tehnică nu garantează nimic şi cu atît mai puţin progresul însuşi sau durata tehnicii. E bine ca tehnicismul să fie considerat ca una dintre trăsăturile caracteristice ale „culturii moderne", adică a unei culturi care conţine un gen de ştiinţă, utilizabilă din punct de vedere material. De aceea, rezumînd fizionomia foarte nouă a vieţii implantate de secolul al XIX-lea, reţinem doar două aspecte: democraţia liberală şi tehnica[2]. Dar, repet, sînt surprins de uşurinţa cu care, atunci cînd se vorbeşte despre tehnică, se uită că ştiinţa fundamentală este elementul său vital şi că toate condiţiile necesare supravieţuirii sale sînt tocmai cele care fac posibil exerciţiul pur ştiinţific. Ne-am gîndit oare la toate lucrurile care trebuie să rămînă vii în suflete, pentru a putea avea în continuare adevăraţi „oameni de ştiinţă"? Putem oare să credem cu adevărat că, atîta timp cît vor fi *dolari*, va fi şi ştiinţă? Această idee, care linişteşte multe spirite, nu este altceva decît o nouă dovadă de primitivism.

Oare este de ajuns numai o anumită cantitate de ingrediente, cît mai diferite între ele, care să fie adunate şi agitate,

---

[1] De aceea, după părerea mea, nu spune nimic cel care crede că spune ceva definind America de Nord prin „tehnica" sa. Unul dintre lucrurile care tulbură în mod deosebit de grav conştiinţa europeană este ansamblul de judecăţi puerile despre America de Nord, pe care le auzim pînă şi la persoanele cele mai culte. Acesta este unul dintre cazurile particulare ale disproporţiei, pe care o voi consemna în cele ce urmează, dintre complexitatea problemelor actuale şi capacitatea spiritelor.

[2] De fapt, democraţia liberală şi tehnica se implică şi se întrepătrund atît de strîns, încît nu pot fi concepute una fără cealaltă; prin urmare, ar fi de dorit un al treilea termen, mai generic, care să le cuprindă pe amîndouă. Acesta ar fi cuvîntul exact, substantivul ultimului veac.

pentru a obţine *cocteilul* ştiinţei fizico-chimice? Mulţumindu-ne chiar cu o cercetare simplă şi sumară asupra acestui subiect, reiese foarte clar faptul că, pe tot cuprinsul pămîntului şi de-a lungul timpului, fizico-chimia a reuşit să se constituie, să se stabilească deplin doar în patrulaterul restrîns pe care îl înscriu Londra, Berlin, Viena şi Paris. Dar şi în cadrul acestui patrulater, numai în cursul veacului al XIX-lea! Aceasta ne demonstrează că ştiinţa experimentală este unul dintre produsele cele mai „improbabile" ale istoriei. Magicieni, preoţi, războinici şi pastori au mişunat peste tot şi cum le-a fost voia. Dar această faună a omului experimental cere, în aparenţă, pentru a se produce, un ansamblu de condiţii mai insolite decît cele care zămislesc unicornul. Un fapt atît de sobru şi de frapant ar trebui să ne îndemne puţin la reflecţie asupra caracterului supervolatil, evaporabil, al inspiraţiei ştiinţifice[1]. Ar fi o gravă eroare să se creadă că dacă Europa ar dispărea, nord-americanii n-ar putea *continua* ştiinţa.

Subiectul merită să fie tratat în profunzime; ar trebui specificate cu toate detaliile bazele istorice, vitale, ale ştiinţei şi, în consecinţă, ale tehnicii. Dar să nu ne aşteptăm ca, odată lămurită această chestiune, omul-masă să se considere edificat. Omul-masă nu ţine cont de raţiuni şi nu învaţă nimic decît pe propria-i piele.

O observaţie mai împiedică să-mi fac iluzii asupra eficienţei unor asemenea îndemnuri care, fiind raţionale, ar trebui să fie necesarmente şi subtile. Nu-i oare destul de absurd faptul că, în actualele circumstanţe, omul mediu nu simte spontan şi fără imbolduri o fervoare imensă pentru aceste ştiinţe şi pentru rudele lor, ştiinţele biologice? Să aruncăm o privire asupra situaţiei actuale: în vreme ce, în mod evident, toate celelalte domenii ale culturii au devenit problematice — politica, arta, normele sociale, morala însăşi —, mai există unul care, în fiecare zi, în modul cel mai indiscutabil şi cel mai potrivit pentru a

[1] Să nu vorbim acum de chestiuni interne. Cea mai mare parte a cercetătorilor înşişi nu au astăzi nici cea mai mică bănuială despre foarte grava şi foarte primejdioasa criză internă pe care o traversează astăzi ştiinţa.

acţiona asupra omului-masă, îşi afirmă miraculoasa-i eficienţă: este vorba de domeniul ştiinţei empirice. În fiecare zi care trece mai aduce cîte o invenţie pe care omul-mediu o şi foloseşte imediat: în fiecare zi produce un nou analgezic sau un nou vaccin, de care beneficiază omul mediu. Toată lumea ştie că, inspiraţia ştiinţifică, rămînînd aceeaşi, dacă s-ar tripla sau s-ar înzeci laboratoarele, s-ar multiplica automat bogăţia, comodităţile, sănătatea, bunăstarea. Se poate oare imagina o propagandă mai formidabilă şi mai convingătoare în favoarea unui principiu vital? Cum să ne explicăm totuşi că în mase nu există nici măcar o umbră de atenţie, nici măcar ideea celui mai mic sacrificiu bănesc, pentru a ajuta mai bine ştiinţa? Dimpotrivă, departe de aşa ceva, perioada de după război[1] a convertit omul de ştiinţă într-un nou paria social. Şi, reţineţi, mă refer la fizicieni, chimişti, biologi, nu la filozofi. Filozofia nu are nevoie nici de protecţia, nici de atenţia, nici de simpatia masei. Ea veghează asupra aspectului său de perfectă inutilitate[2], eliberîndu-se astfel de orice dependenţă de omul mediu. Se ştie problematică prin însăşi esenţa ei şi îşi acceptă de bunăvoie destinul de pasăre a Domnului, fără a cere nimănui să se bizuie pe ea, fără să se recomande, fără să se apere. Dacă îi este cuiva de folos cu ceva anume, se bucură din simplă simpatie umană. Dar ea nu trăieşte din acest profit îndepărtat, nici nu-l premeditează, nici nu-l aşteaptă. Cum să pretindă să fie luată în serios, dacă ea începe prin a se îndoi de propria-i existenţă, dacă nu trăieşte decît în măsura în care se combate pe sine însăşi, în care se distruge pe sine? Să lăsăm deci filozofia deoparte, pentru că este o aventură de un alt ordin.

Ştiinţele experimentale au însă nevoie de masă, după cum şi masa are nevoie de ele, pentru că altfel ar fi ameninţată de dispariţie, pentru că o planetă fără fizică şi chimie n-ar putea întreţine numărul de oameni existent astăzi.

---

[1] E vorba de primul război mondial (*n.t.*)

[2] Aristotel, *Metafizica*, 893 la 10.

Ce raţionamente ar putea avea succes la aceşti oameni, acolo unde eşuează automobilul — graţie căruia ei vin şi pleacă — şi injecţia cu pantopon, care îi scapă *miraculos* de dureri? Disproporţia dintre beneficiul constant şi evident, pe care li-l aduce ştiinţa, şi interesul pe care îl arată pentru ea este de aşa natură încît nu are rost să ne amăgim cu speranţe şi să ne aşteptăm la altceva decît la barbarie din partea celor care se comportă astfel. *Mai ales dacă, după cum vom vedea, această indiferenţă faţă de ştiinţă apare, poate cu o mai mare evidenţă decît în oricare altă parte, în însăşi masa tehnicienilor — medici, ingineri etc.* — care au obiceiul de a-şi exercita profesia într-o stare de spirit identică, în fond, cu aceea a individului care se mulţumeşte să se folosească de automobilul său şi să cumpere un tub de aspirină, fără nici un sentiment de solidaritate interioară cu destinul ştiinţei, al civilizaţiei.

Unii vor fi poate surprinşi de alte simptome de barbarie emergentă care, fiind de o calitate pozitivă, de acţiune, şi nu de omisiune, sar mai mult în ochi şi se materializează ca spectacol. Pentru mine, simptomul disproporţiei dintre profitul pe care omul mediu îl primeşte de la ştiinţă şi gratitudinea pe care o manifestă — sau, mai bine zis, nu o manifestă — faţă de aceasta este cel mai îngrijorător[1]. Nu reuşesc să-mi explic această lipsă a cuvenitei recunoştinţe decît aducîndu-mi aminte că în centrul Africii negrii merg tot cu automobilul şi că şi ei folosesc aspirina. Europeanul care *începe* să domine — aceasta este ipoteza mea — ar fi, *în raport cu civilizaţia complexă în care s-a născut*, un om primitiv, un barbar care îşi face apariţia printr-o trapă, un „invadator vertical".

---

[1] Această monstruozitate este însutită de faptul că, după cum am arătat deja, toate celelalte principii vitale — politică, drept, artă, morală, religie — se găsesc efectiv şi prin ele înseşi într-o perioadă de criză efectivă sau poate doar de slăbiciune trecătoare. Numai ştiinţa nu slăbeşte, ba dimpotrivă, în fiecare zi ea îşi onorează fabuloasele promisiuni şi oferă chiar mai mult decît promite. Ea nu are deci concurenţă şi nu există scuză pentru indiferenţa care i se arată, chiar dacă presupunem că omul mediu este distrus de entuziasmul pentru vreo altă formă de cultură.

X

PRIMITIVISM ŞI ISTORIE

Natura e mereu aici. Subzistă prin sine însăşi. În natură, în junglă, putem să fim sălbatici, fără urmări grave. Putem chiar să ne hotărîm a rămîne pentru totdeauna sălbatici, fără vreun alt risc decît acela al sosirii altor fiinţe care să nu fie ca noi. Dar, în principiu, există posibilitatea ca unele popoare să rămînă veşnic primitive. Şi chiar sînt asemenea popoare. Breyssig le-a numit „popoarele aurorei veşnice", cele care s-au oprit în zorii imobili, îngheţaţi, care nu se mai îndreaptă spre nici o amiază.

Acest lucru se petrece însă numai în lumea naturii, dar nu şi în cea a civilizaţiei, cum este lumea noastră. Civilizaţia nu e cu adevărat mereu aici, nu subzistă prin sine însăşi; ea este artificiu şi are nevoie de un artist sau de un meşteşugar. Dacă vreţi să profitaţi de avantajele civilizaţiei, însă nu vă preocupă şi susţinerea ei... v-aţi ostenit degeaba! În doi timpi şi trei mişcări, vă veţi pomeni fără civilizaţie. Nu trebuie decît o clipă de neatenţie, iar cînd veţi privi iar în jurul dumneavoastră, veţi constata că s-a volatilizat totul. Ca şi cum ar fi fost date la o parte draperiile care ascundeau natura virgină, reapare pădurea primitivă, ca la începuturile ei. Pădurea este întotdeauna primitivă. Şi viceversa. Tot ceea ce este primitiv este pădure.

Romanticii din toate timpurile erau cuceriţi de scenele de viol, în care naturalul şi infraumanul oprimau o palidă şi feminină umanitate, şi zugrăveau lebăda fremătînd peste Leda, taurul cu Pasiphae, Antiope sub ţap. Generalizînd, au descoperit un spectacol lubric mai subtil în peisajul cu ruine,

în care piatra civilizată, geometrică, se înăbuşă sub îmbrăţişarea vegetaţiei silvestre. Cînd un romantic „de bun-gust" zăreşte un edificiu, primul lucru pe care-l caută ochii săi, pe acroteră sau pe acoperiş, este „muşchiul gălbui", care anunţă că, în definitiv, totul este pămînt, că pretutindeni pădurea îşi face iar apariţia.

Ar fi o prostie să rîdem de romantic. *Şi* el are dreptate. Sub aceste imagini inocent perverse pulsează o mare şi veşnică problemă: cea a relaţiei dintre civilizaţie şi ceea ce a rămas în urma ei — Natura —, dintre raţional şi cosmic. Revendic deci o deplină libertate de a mă ocupa de ea cu un alt prilej şi de a deveni romantic la ceasul cuvenit.

Astăzi mă aflu însă în faţa unei obligaţii cu totul opuse. E vorba de stăvilirea pădurii invadatoare. „Bunul european" trebuie să se consacre unui fenomen ce constituie, după cum se ştie, grava preocupare a statelor australiene, şi anume să împiedice cactuşii să cîştige teren şi să-i împingă pe oameni în mare. În jurul anului o mie opt sute patruzeci şi ceva, un emigrant meridional, din nostalgie pentru meleagurile natale — Málaga, Sicilia? —, a dus în Australia un ghiveci doar cu un cactus prăpădit. Astăzi, bugetele Oceaniei sînt împovărate de sume oneroase destinate războiului împotriva cactusului, care a invadat continentul şi cîştigă în fiecare an mai mulţi kilometri.

Omul-masă crede că civilizaţia în care s-a născut şi de care se foloseşte este la fel de spontană şi de primitivă ca şi Natura şi că, *ipso facto*, se transformă în primitiv. După cum am mai spus, el îşi închipuie că civilizaţia este pădurea. Dar trebuie să mai adăugăm aici cîteva precizări.

Principiile pe care se sprijină lumea civilizată — cea care trebuie susţinută — nu există pentru omul mediu actual. Valorile fundamentale ale culturii nu-l interesează, nu este solidar cu ele, nu este dispus să se pună în slujba lor. Cum de s-a putut întîmpla aşa ceva? Din mai multe pricini, dar deocamdată n-o să subliniez decît una.

Pe măsură ce progresează, civilizaţia devine tot mai complexă şi mai dificilă. Problemele pe care le ridica astăzi sînt tot mai încurcate. Cu fiecare zi, numărul persoanelor al căror spirit este la înălţimea acestor probleme se reduce tot mai tare. Perioada de după război ne oferă un exemplu foarte clar în acest sens. Reconstituirea Europei — o putem urmări desfăşurîndu-se treptat — este un subiect prea algebric, iar europeanul de rînd se dovedeşte inferior unei întreprinderi atît de subtile. Şi totuşi nu mijloacele lipsesc pentru a găsi o soluţie, ci capetele. Sau mai bine zis, există capete, însă foarte puţine; dar trupul vulgar al Europei centrale nu vrea să şi le pună pe umeri.

Acest dezechilibru între subtilitatea complicată a problemelor actuale şi cea a spiritelor se va accentua cu fiecare zi tot mai mult, dacă nu se găseşte un leac, şi constituie tragedia fundamentală a civilizaţiei. Cum principiile care o structurează sînt rodnice şi sigure, ele îi sporesc recolta, cantitativ şi calitativ, pînă la nivelul la care posibilitatea de receptare a omului normal este depăşită. Nu cred ca aşa ceva să se fi petrecut în trecut. Toate civilizaţiile au dispărut din cauza insuficienţei principiilor lor. Civilizaţia europeană este ameninţată să se stingă dintr-un motiv contrar. În Grecia şi la Roma, nu omul a eşuat, ci principiile sale. Imperiul roman s-a dezmembrat din pricina lipsurilor tehnice. Ajungînd la un mare număr de locuitori, a căror convieţuire cerea soluţionarea anumitor urgenţe materiale, pe care numai tehnica le putea găsi, lumea antică a început să involueze, să dea înapoi şi să-şi piardă vlaga.

Dar acum omul eşuează pentru că nu poate merge în pas cu progresul propriei sale civilizaţii. E penibil să auzim persoane relativ cultivate vorbind despre temele fundamentale ale zilei de azi. Parc-ar fi nişte ţărani neciopliţi care, cu degetele lor groase şi stîngace, vor să apuce un ac de pe o masă. De exemplu, sînt abordate teme politice şi sociale cu arsenalul de concepte obtuze care erau folosite acum două sute de ani pentru a înfrunta situaţii de fapt de două sute de ori mai puţin subtile.

O civilizaţie înaintată nu înseamnă altceva decît un ansamblu de probleme arzătoare. De aceea, cu cît progresul este mai important, cu atît pericolul este mai mare. Pe zi ce trece, viaţa devine tot mai bună; dar, bineînţeles, şi mai complicată. Fireşte că, dacă problemele se complică, se perfecţionează şi mijloacele de a le rezolva. Dar trebuie ca fiecare nouă generaţie să stăpînească aceste mijloace avansate. Printre aceste mijloace — ca să dăm un exemplu concret — există unul strîns legat de progresul civilizaţiei, care constă în a avea mult trecut în spate, multă experienţă, într-un cuvînt, istorie. Ştiinţa istorică este o tehnică de primă însemnătate pentru conservarea şi continuarea unei civilizaţii avansate. Nu pentru că oferă soluţii pozitive noului aspect al conflictelor vitale — viaţa este întotdeauna diferită de ceea ce a fost —, ci pentru că evită greşelile naive ale epocilor anterioare. Dar dacă dumneavoastră, cînd îmbătrîniţi şi, prin urmare, viaţa începe să fie anevoioasă, vă mai pierdeţi şi memoria trecutului şi nu profitaţi de experienţa dobîndită, atunci totul devine dezavantaj. Or, după părerea mea, tocmai aceasta este situaţia Europei. Oamenii cei mai „culţi“ de astăzi suferă de o incredibilă ignoranţă istorică. Eu susţin că, astăzi, conducătorul european ştie mult mai puţină istorie decît omul din secolul al XVIII-lea şi chiar din veacul al XVII-lea. Ştiinţa istorică a minorităţilor guvernante — guvernante *sensu lato* — a făcut posibil uimitorul progres din secolul al XIX-lea. Politica acestora era gîndită — de secolul al XVIII-lea — tocmai pentru a evita greşelile tuturor vechilor politici; ea a fost gîndită pornind de la acele greşeli şi rezumă în substanţa sa cea mai vastă experienţă. Dar deja secolul al XIX-lea a început să piardă „cultura istorică“, cu toate că specialiştii din acest veac au făcut multe pentru progresul ei ca ştiinţă[1]. Acestei pierderi i se datoresc în bună parte greşelile caracte-

---

[1] Întrevedem deja de aici diferenţa dintre starea ştiinţelor unei epoci şi starea culturii sale, deosebire de care urmează să ne ocupăm îndată.

ristice, care astăzi apasă greu asupra noastră. În ultima treime a veacului al XIX-lea a început — deşi într-un mod subteran — involuţia, întoarcerea la barbarie, adică la ingenuitatea şi primitivismul celui care nu are trecut sau şi-l uită.

De aceea *bolşevismul* şi *fascismul*, cele două „noi" încercări de politică pe care le fac Europa şi vecinii ei, sînt două exemple evidente de regresiune esenţială. Nu atît prin conţinutul pozitiv al doctrinei lor, care, privită izolat, conţine, fireşte, o parte de adevăr — cine în univers nu-şi are fărîma de dreptate? —, cît prin modul — *anti*-istoric, anacronic, cu care îşi tratează dreptatea. Mişcări tipice de oameni-mase, conduşi, ca toţi cei care se lasă conduşi, de oameni mediocri, inoportuni şi cu memoria scurtă, fără „conştiinţă istorică"; ei se comportă de la bun început ca şi cum ar aparţine trecutului, ca şi cum, sosind în acest ceas, ar ţine deja de fauna de odinioară.

Problema nu este a fi sau a nu fi comunist şi bolşevic. Nu pun în discuţie vreun *credo*. Ceea ce este de neconceput şi anacronic este ca un comunist din 1917 să se lanseze să facă o revoluţie care este, prin forma sa, identică cu toate cele precedente şi în care să nu se îndrepte cîtuşi de puţin nici unul dintre defectele sau greşelile revoluţiilor anterioare. De aceea, ceea ce s-a petrecut în Rusia nu prezintă nici un interes din punct de vedere istoric; de aceea ea este strict contrariul unui început de viaţă umană. Este, dimpotrivă, repetarea monotonă a revoluţiei dintotdeauna, este perfectul loc comun al tuturor revoluţiilor. Pînă într-atît încît, dintre multele fraze formulate despre revoluţii de îndelungata experienţă umană, nu există nici una care să nu-şi găsească o deplorabilă confirmare atunci cînd este aplicată revoluţiei ruse: „Revoluţia îşi devoră proprii fii"; „Revoluţia începe cu o hotărîre moderată, apoi trece iute la altele extremiste şi foarte curînd se întoarce la o restauraţie" etc., etc. La aceste venerabile locuri comune s-ar putea adăuga alte cîteva adevăruri, mai puţin notorii, dar nu mai puţin probabile,

printre care şi acesta: o revoluţie nu durează mai mult de cinsprezece ani, perioadă care coincide cu perioada de activitate a unei generaţii[1].

Cel care aspiră cu adevărat la crearea unei noi realităţi sociale sau politice trebuie să se îngrijească, înainte de orice, ca aceste foarte umile locuri comune ale experienţei istorice să fie invalidate de situaţia pe care el o provoacă. În ceea ce mă priveşte, voi rezerva calificativul de „genial" pentru politicianul care, de îndată ce îşi începe activitatea, îi va înnebuni pe toţi profesorii de istorie, care îşi vor da seama că toate „legile" ştiinţei lor sînt caduce, paralizate şi reduse la zero.

Schimbînd semnul hărăzit bolşevismului, am putea spune lucruri similare despre fascism. Nici una, nici cealaltă dintre aceste tentative nu se ridică „la înălţimea timpului", nu poartă în ele această sinteză a întregului trecut, condiţie esenţială pentru a-l depăşi. Cu trecutul nu se duce o luptă corp la corp. Viitorul îl învinge, pentru că îl absoarbe. Dar dacă lasă să-i scape ceva, atunci e pierdut.

Şi unul şi celălalt — şi bolşevismul, şi fascismul — sînt două pseudoaurore; nu vor aduce dimineaţa de mîine, ci pe cea a unei zile de demult, deja desfăşurată o dată sau de mai multe ori; ele înseamnă primitivism. Şi astfel se va întîmpla cu toate mişcările care vor aluneca în naivitatea de a se angaja într-o luptă cu unul sau altul dintre fragmentele trecutului, în loc să caute să-l asimileze.

Fără doar şi poate, liberalismul secolului al XIX-lea trebuie depăşit. Dar acest lucru este exact ceea ce nu poate

---

[1] O generaţie activează cam timp de treizeci de ani. Dar activitatea sa se împarte în două etape şi îmbracă două aspecte: în prima jumătate, aproximativ, a acestei perioade, noua generaţie face propagandă pentru ideile, pentru preferinţele şi gusturile sale, care, în cele din urmă, se realizează şi domină cea de a doua perioadă a carierei sale. Însă generaţia crescută sub imperiul său are deja alte idei, alte preferinţe, alte gusturi, care încep să impregneze atmosfera publică. Cînd ideile, preferinţele şi gusturile generaţiei diriguitoare sînt extremiste şi deci revoluţionare, noua generaţie este antiextremistă şi antirevoluţionară, adică are un suflet esenţialmente restaurator. Fireşte că prin „restauraţie" nu trebuie să se înţeleagă o simplă „întoarcere la trecut", ceea ce n-a fost niciodată o restauraţie.

face regimul care, ca şi fascismul, se declară antiliberal. Pentru că tocmai aceasta — a fi sau a nu fi liberal — era atitudinea omului anterior liberalismului. Şi cum acesta a triumfat o dată asupra antiliberalismului, îşi va mai repeta victoria de nenumărate ori sau totul — liberalism şi antiliberalism — va sfîrşi prin distrugerea Europei. Există o cronologie vitală inexorabilă, în care liberalismul este posterior antiliberalismului, sau, dacă vreţi, conţine mai multă viaţă decît acesta din urmă, tot aşa cum tunul este o armă mai bună decît lancea.

La prima vedere, o atitudine *anti-ceva* pare posterioară acestui ceva, pentru că înseamnă o reacţie la acest ceva şi presupune existenţa sa prealabilă. Însă inovaţia pe care o reprezintă *anti*-ul se topeşte în gol, într-un gest van negator, care lasă drept conţinut pozitiv o „vechitură". Cel care se declară anti-Petre nu face, traducîndu-i atitudinea în limbaj pozitiv, decît să se declare partizan al unei lumi în care Petre n-ar exista. Or tocmai acesta era stadiul omenirii cînd Petre nu se născuse încă. În loc să se situeze după Petre, acel anti-Petre se plasează deci înaintea lui şi aduce întregul „film" la situaţia anterioară, la capătul căreia se află inexorabil reapariţia lui Petre. Cu toţi aceşti *anti* se întîmplă deci ceea ce, potrivit legendei, s-a întîmplat cu Confucius, care s-a născut, fireşte, după tatăl său. Dar, drăcie! s-a născut avînd deja optzeci de ani, în vreme ce tatăl său nu avea decît treizeci. Orice *anti* nu este altceva decît un simplu şi găunos *nu*.

Totul ar fi foarte simplu dacă doar cu un *nu* am anihila trecutul. Însă trecutul este prin esenţa sa *revenant**. Dacă este respins, el se întoarce, revine iremediabil. De aceea, singura cale autentică de a-l depăşi este să nu fie alungat. Trebuie să ne bazăm pe el. Să ne comportăm avîndu-l în vedere, pentru a-l ocoli, pentru a-l evita. Pe scurt, să trăim „la înălţimea timpului", cu o conştiinţă hiperestezică a conjuncturii istorice.

* „Fantomă" (în fr., în original). (*n.t.*).

Trecutul are dreptate, el are dreptatea sa. Dacă nu i se recunoaşte dreptatea pe care o are, se va întoarce să şi-o ceară şi, între timp, să o impună pe cea pe care n-o are. Liberalismul avea dreptate, şi trebuie să i-o recunoaştem *per saecula saeculorum*. Însă nu avea dreptate în toate, şi cea pe care n-o avea trebuie să-i fie retrasă. Europa trebuie să-şi conserve esenţa liberalismului. Aceasta este condiţia pentru a-l depăşi.

Dacă am vorbit aici despre fascism şi bolşevism, n-am făcut-o decît în trecere, referindu-mă numai la aspectul lor anacronic. După părerea mea, acesta este inseparabil de tot ceea ce pare azi triumfător. Pentru că astăzi triumfă omul-masă, şi deci doar încercările puse de el la cale, impregnate de stilul lui primitiv, pot sărbători o aparentă victorie. Însă, în afară de aceasta, nu pun acum în discuţie conţinutul unuia, sau al celuilalt, după cum n-o să încerc să rezolv nici eterna dilemă dintre revoluţie şi evoluţie. Acest eseu nu se încumetă să solicite altceva decît ca revoluţia sau evoluţia să fie istorice, nu anacronice.

Tema pe care o urmăresc în aceste pagini este neutră din punct de vedere politic, pentru că are în vedere un strat mult mai profund decît politica şi disensiunile ei. Conservatorul nu este mai mult sau mai puţin masă decît radicalul, iar această deosebire — care a fost foarte superficială în orice epocă — nu-i împiedică pe cei doi, cîtuşi de puţin, să fie un acelaşi om, mediocru şi rebel.

Europa nu va cunoaşte o remisiune dacă destinul său nu va fi încredinţat unor oameni cu adevărat „contemporani", care să simtă fremătînd sub ei tot subsolul istoric, care să cunoască altitudinea prezentă a vieţii şi să respingă orice gest arhaic şi barbar. Avem nevoie de întreaga istorie, pentru a vedea dacă reuşim să ne debarasăm de ea, nu să cădem iar în ea.

XI

EPOCA „DOMNIŞORULUI MULŢUMIT"

În rezumat, noul fapt social pe care îl analizăm aici este următorul: pentru prima oară, istoria europeană pare a fi la cheremul hotărîrilor omului de rînd, înţeles ca atare. Sau, folosind diateza activă: omul de rînd, condus odinioară, a hotărît să guverneze lumea. Această hotărîre de a trece în prim-planul vieţii sociale i-a venit automat, îndată ce a ajuns la maturitate noul tip de om pe care îl reprezintă. Dacă urmărim efectele din viaţa publică şi studiem structura psihologică a acestui tip de om-masă, vom descoperi următoarele: *1.* impresia înnăscută şi radicală că viaţa e uşoară, îmbelşugată, fără vreo limitare tragică; aşadar, fiecare individ mediu descoperă în sine o senzaţie de dominare şi de triumf, care, *2.* îl invită să se afirme, aşa cum este, să proclame drept bun şi complet patrimoniul său moral şi intelectual. Această automulţumire îl îndeamnă să rămînă surd la orice instanţă exterioară, să nu asculte, să nu admită punerea în discuţie a opiniilor sale şi să nu se bazeze pe ceilalţi. Senzaţia intimă de dominare îl împinge constant să exercite un rol predominant. Prin urmare, va acţiona ca şi cînd nu ar exista pe lume decît el şi cei asemenea lui; deci *3.* va intereveni peste tot, pentru a-şi impune punctul de vedere mediocru, fără consideraţie, fără zăbavă, fără formalităţi sau reticienţe, adică într-un regim de „acţiune directă".

Acest ansamblu de trăsături ne-a făcut să ne gîndim la anumite moduri deficitare de a fi om, la cel al „copilului răsfăţat" şi la „primitivul rebel", adică barbar. (Primitivul normal, dimpotrivă, este omul cel mai docil faţă de instanţele

superioare care au existat vreodată în lume: religie, tabuuri, tradiţie socială, obiceiuri.) Nu trebuie să mire pe nimeni că adun atîta sarcasm în jurul acestui specimen de fiinţă umană. Prezentul eseu nu este altceva decît o primă încercare de atac asupra acestui om triumfător şi prevestirea faptului că un anumit număr de europeni se vor întoarce energic împotriva pretenţiilor lui de tiranie. Deocamdată nu e vorba decît de o încercare de atac; atacul de fond va veni după aceea, poate chiar foarte curînd, într-o formă cu totul distinctă de cea pe care o îmbracă acest eseu. Atacul de fond trebuie să fie gîndit în aşa fel încît omul-masă să nu-şi poată lua măsuri de prevedere, chiar dacă-l vede că se pregăteşte sub propiii lui ochi şi nici măcar să nu bănuiască faptul că acesta, tocmai acesta este atacul de fond.

Acest personaj, care bîntuie acum peste tot şi îşi impune pretutindeni barbaria sa funciară, este, într-adevăr, copilul răsfăţat al istoriei umane. Copilul răsfăţat este moştenitorul care nu se comportă altfel decît ca moştenitor. De data aceasta, moştenirea este civilizaţia — bunăstarea, siguranţa, pe scurt, avantajele civilizaţiei. După cum am văzut, numai în elanul vital pe care această civilizaţie a dat-o lumii poate apărea un om constituit dintr-un astfel de ansamblu de trăsături, inspirat de un asemenea caracter. Aceasta este una dintre multele deformări pe care luxul le produce în materia umană. Ar fi iluzoriu să credem că o viaţă născută într-o lume a abundenţei ar fi mai bună, mai vie şi de o calitate superioară celei care constă tocmai în a lupta cu lipsurile. Dar nu-i aşa. Din motive foarte riguroase, fundamentale, pe care nu este acum momentul să le enunţăm. În loc să ne referim la ele, este de ajuns să amintim aici faptul, mereu citat, care constituie tragedia oricărei aristocraţii ereditare. Aristocratul moşteneşte, adică i se atribuie condiţii de viaţă pe care nu le-a creat el şi care, prin urmare, nu sînt organic legate de viaţa sa proprie şi personală. Încă de la naştere, se trezeşte instalat, brusc şi fără să ştie cum, în mijlocul bogăţiei şi prerogativelor sale. El nu are nici o relaţie directă cu ele, pentru că nu vin de la el. Sînt doar carapacea uriaşă a unei

alte persoane, a unei alte fiinţe: strămoşul său. Iar el trebuie să trăiască în calitate de moştenitor, adică trebuie să îmbrace carapacea unei ale vieţi. Şi atunci, ce să înţelegem? Ce viaţă va trăi „aristocratul“ ereditar, pe a sa ori pe cea a omului de vază care a marcat începutul neamului? Nici una, nici alta. E condamnat *să-l reprezinte* pe celălalt, aşadar *să nu fie* nici el însuşi, nici celălalt. Viaţa sa îşi pierde inexorabil autenticitatea şi devine o simplă reprezentare sau ficţiune a celeilalte vieţi. Abundenţa de resurse pe care e obligat să le folosească nu-i îngăduie să-şi trăiască propriul destin, destinul personal, şi îi atrofiază viaţa. *Orice viaţă înseamnă luptă, efort de a fi ea însăşi.* Dificultăţile de care mă lovesc ca să-mi realizez viaţa sînt tocmai cele care mă trezesc, îmi mobilizează activităţile, capacitatea. Dacă trupul meu n-ar avea greutate, n-aş putea umbla. Dacă atmosfera n-ar avea presiune, mi-aş simţi trupul ca pe un lucru vag, spongios, fantomatic. Astfel se întîmplă şi cu „aristocratul“ ereditar: personalitatea sa se estompează, din lipsă de efort şi de tensiune vitală. Rezultatul este acea decădere specifică vechii nobilimi, fără asemănare, al cărei tragic mecanism interior n-a fost încă descris de nimeni, mecanism care duce întreaga aristocraţie ereditară spre o iremediabilă degenerare.

Acest simplu fapt este suficient pentru a stăvili naiva noastră tendinţă de a crede că excesul de bunuri favorizează viaţa. Ba dimpotrivă. O lume debordînd[1] de posibilităţi produce automat grave deformări şi specimene vicioase ale existenţei umane, pe care le-am putea reuni în categoria generală de „om-moştenitor“, categorie pentru care „aristo-

---

[1] A nu se confunda sporirea bunurilor şi chiar abundenţa lor cu excesul de bunuri. În secolul al XIX-lea s-au înmulţit facilităţile de viaţă, ceea ce a determinat extraordinara creştere — cantitativă şi calitativă — a acesteia. Dar a venit un moment în care lumea civilizată, pusă în relaţie cu capacitatea omului mediu, a dobîndit o înfăţişare *exuberantă*, excesiv de bogată şi superfluă. Iată un singur exemplu: securitatea pe care părea să o ofere progresul (sporul meu crescînd de avantaje vitale) l-a demoralizat pe omul mediu, inspirîndu-i o încredere care este deja falsă, atrofiată, vicioasă.

cratul" nu este decît un caz particular, copilul răsfăţat un alt caz, iar omul-masă din vremea noastră — altul, dar mult mai amplu şi mai radical. (Pe de altă parte, am putea profita mai în detaliu de aluzia de mai înainte referitoare la „aristocrat", arătînd cum multe dintre trăsăturile caracteristice acestuia, la toate popoarele şi în toate timpurile, se regăsesc, în stare de germinaţie, la omul-masă. De pildă, propensiunea de a face din jocuri şi din sport o ocupaţie centrală a vieţii; cultul pentru trup — regimul igienic şi grija faţă de croiala hainelor; lipsa de romantism în relaţiile cu femeile; distracţia în compania intelectualului, pe care de fapt nu îl respectă şi împotriva căruia îi aţîţă pe zbiri şi pe lachei, ca să-l biciuiască; preferinţa pentru viaţa supusă unei autorităţi absolute în locul unui regim de dialog liber[1] etc.)

Insist deci, cu sinceră părere de rău, să arăt că acest om plin de tendinţe grosolane, că acest nou barbar este un produs automat al civilizaţiei moderne, mai ales al formei pe care această civilizaţie a adoptat-o în secolul al XIX-lea. El n-a venit din afară spre lumea civilizată, ca „marii barbari albi" din secolul al V-lea; nici nu s-a născut în interiorul ei printr-o generare spontanee şi misterioasă, ca mormolocii într-un rezervor de apă, după cum spunea Aristotel, ci este rodul firesc al acestei civilizaţii. E bine să formulăm această lege pe care o confirmă paleontologia şi biogeografia; viaţa

[1] În acest sens, ca şi în multe altele, aristocraţia engleză pare o excepţie de la cele spuse. Dar dacă acest caz este admirabil, este suficient să schiţăm liniile generale ale istoriei britanice, pentru a constata că această excepţie — care rămîne totuşi o excepţie — confirmă regula. Contrar a ceea ce se spune de obicei, nobilimea engleză a fost cea mai puţin „îndestulată" din Europa şi a trăit într-un constant pericol, mai mare decît oriunde în altă parte. Şi cum a trăit mereu în primejdie, a ştiut şi a reuşit să se facă respectată, ceea ce înseamnă că a stat de veghe neîncetat. Se uită un fapt fundamental, şi anume că Anglia a fost, pînă spre sfîrşitul secolul alui XVIII-lea, ţara cea mai săracă din Occident. Or tocmai acest lucru i-a salvat nobilimea; cum nu dispunea de bunuri din abundenţă, ea a trebuit să accepte, fireşte, comerţul şi industria ca ocupaţii — dispreţuite pe continent —, adică să se hotărască foarte devreme să trăiască, din punct de vedere economic, într-o formă creatoare, şi nu să se bizuie pe privilegii.

umană a apărut şi a progresat doar cînd mijloacele pe care conta erau în echilibru cu problemele care i se impuneau. Acest adevăr e valabil atît în ordinea spirituală, cît şi în cea fizică. Astfel, ca să mă refer la o dimensiune foarte concretă a vieţii fizice, voi aminti că specia umană s-a dezvoltat în zone ale planetei în care anotimpurile călduroase erau compensate de anotimpuri cu frig intens. La tropice, animalul-om degenerează şi viceversa, rasele inferioare — pigmeii, de pildă — au fost împinse spre tropice de rasele născute după ele şi care le erau superioare pe scara evoluţiei[1].

De fapt, civilizaţia secolul alui XIX-lea are o asemenea natură încît permite omului mediu să se instaleze într-o lume debordînd de bunuri, lume căreia el îi percepe doar supraabundenţa, dar nu şi neliniştile. Se pomeneşte înconjurat de instrumente extraordinare, de binefăcătoare medicamente, de state prevăzătoare, de drepturi comode. În schimb habar n-are de dificultăţile pe care le presupune inventarea acelor medicamente şi instrumente şi asigurarea producerii lor pentru viitor; nu sesizează instabilitatea organizării statului, nici nu prea e stăpînit de sentimentul vreunei obligaţii. Acest dezechilibru îl falsifică, îl viciază pînă în străfundurile fiinţei sale, făcîndu-l să piardă contactul cu însăşi substanţa vieţii, ceea ce nu este altceva decît primejdia absolută, problematismul radical. Forma cea mai contradictorie a vieţii umane care poate apărea în cadrul vieţii umane este aceea a „domnişorului mulţumit“. De aceea, cînd acest tip devine dominant, este necesar să tragem un semnal de alarmă şi să prevenim lumea că viaţa e ameninţată de degenerare, adică de o moarte relativă. Conform celor constante, nivelul vital la care a ajuns Europa de azi este superior oricărei epoci din istoria omenirii; dacă privim însă spre viitor, ne-am putea teme că acesta nu va putea să-şi menţină înălţimea, nici să producă alt nivel mai ridicat, ci dimpotrivă, va regresa sau va recădea la niveluri inferioare.

[1] Vezi Olbricht, *Klima und Entwicklung*, 1923.

Cred că acest fapt ne arată destul de limpede anormalul superlativ pe care îl reprezintă „domnişorul mulţumit". El este un om care a venit pe lume ca să facă doar ce pofteşte. Aceasta este, de altfel, iluzia pe care o nutreşte „băiatul de familie". Ştim deja de ce: în mediul familial, totul, pînă şi cele mai grave delicte, poate în cele din urmă să rămînă nepedepsit. Mediul familial este oarecum artificial şi tolerează în sînul lui multe acte care în societate, pe stradă, ar avea automat consecinţe dezastruoase şi inevitabile pentru autorul lor. Însă „domnişorul" consideră că şi în afara casei poate să se comporte ca acasă şi crede că nimic nu este fatal, iremediabil şi irevocabil. De aceea crede că poate face tot ce pofteşte[1]. Gravă eroare! *Vossa marcê irá a onde o levem**, după cum i se spune papagalului într-o povestire portugheză. Nu e vorba de faptul că nu *trebuie* să facem ce ne place, ci nu se poate face decît ceea ce *trebuie* să facă fiecare, să fie fiecare. Singura opţiune care se cuvine este să refuzăm să facem ceea ce trebuie făcut; dar aceasta nu ne dă libertatea de a face orice ne trece prin minte. Din acest punct de vedere, nu dispunem de liberul nostru arbitru decît printr-o formă de libertate negativă: *voinţa.* Putem foarte bine dezerta de la destinul nostru autentic; dar nu o facem decît pentru a cădea la nivelele inferioare. Eu nu pot arăta pentru fiecare cititor în parte ceea ce are mai autentic destinul său individual, pentru că nu-i cunosc pe toţi cititorii; dar mi-e cu putinţă să-l fac să vadă fragmentele sau faţetele din destinul său care sînt identice cu cele din destinul celorlalţi. De pildă, orice european de astăzi ştie, cu o certitudine mult mai apăsată decît cea a tuturor

[1] Ceea ce este casa faţă de societate reprezintă, în mare, naţiunea faţă de ansamblul de naţiuni. Una dintre manifestările cele mai evidente şi totodată cele mai importante ale „domnişorismului" este, după cum vom vedea, hotărîrea luată de unele naţiuni „de a face ce le place" în convieţuirea internaţională. Acest lucru este numit cu ingenuitate „naţionalism". Deşi îmi repugnă supunerea oarbă faţă de internaţionalism, consider, pe de altă parte, că această atitudine tranzitorie de „domnişorism" a naţiunilor mai puţin puternice este grotescă.

* Înălţimea voastră va merge unde va fi dus. (port.) (*n.t.*).

„ideilor" şi „opiniilor" sale exprimate, că europeanul actual *trebuie* să fie liberal. Nu discutăm acum dacă acest tip de libertate sau o altă formă a sa este cea mai potrivită. Mă refer la faptul că pînă şi europeanul cel mai reacţionar ştie, în străfundurile conştiinţei sale, că ceea ce a încercat Europa în ultimul veac sub numele de liberalism este, în ultimă instanţă, ceva ineluctabil, inexorabil şi că omul occidental este *astăzi* liberal, indiferent dacă-i place sau nu.

Chiar dacă am putea demonstra, într-un mod pe deplin autentic şi de necontestat, că ar fi false şi funeste toate modalităţile concrete prin care s-a încercat pînă acum realizarea imperativului, înscris cu hotărîre în destinul european, de a fi liber din punct de vedere politic, tot rămîne în picioare ultima evidenţă, potrivit căreia veacul trecut avea *în principiu* dreptate. Această *ultimă* evidenţă acţionează în acelaşi mod atît asupra comunistului european, cît şi asupra fascistului, oricîte gesturi s-ar face pentru a ne convinge sau a se convinge de contrariul, precum şi asupra catolicului care — vrînd sau nu, *crezînd în el sau nu* — îşi dă sincera adeziune la *Syllabus*[1]. Toţi „ştiu" că, dincolo de criticile îndreptăţite

---

[1] Cel care *crede*, precum Copernic, că soarele nu cade la orizont continuă totuşi *să-l vadă* căzînd şi, cum vederea implică o convingere primară, continuă *să creadă*. De fapt, ceea ce se întîmplă este faptul că, în mod constant, *credinţa* sa ştiinţifică pune piedici efectelor *credinţei* sale primare sau spontane. Astfel, acest catolic îşi neagă, cu credinţa sa dogmatică, propria şi *autentica* sa credinţă liberală. Aluzia la cazul acestui catolic este doar un exemplu pentru lămurirea ideii pe care o expun aici; însă nu la el se referă cenzura radicală pe care o adresez omului-masă din vremea noastră, „domnişorul mulţumit". Catolicul se întîlneşte cu omul-masă doar într-un singur punct. Ceea ce îi reproşez acestui „domnişor mulţumit" este lipsa de autenticitate în mai toată fiinţa sa. Catolicul nu este autentic în anumite puncte ale fiinţei sale. Dar şi această coincidenţă parţială este numai aparentă. Catolicul nu este autentic într-o anumită parte a fiinţei sale — în tot ceea ce are, vrînd nevrînd, de om modern —, *deoarece* vrea să rămînă fidel unei alte părţi a fiinţei sale, care este credinţa sa religioasă. Ceea ce înseamnă că destinul acestui catolic este tragic în sine. Acceptînd această doză de inautenticitate, el îşi îndeplineşte totuşi datoria. În schimb, „domnişorul mulţumit" se trădează pe sine, din pură frivolitate, şi abandonează totul, tocmai pentru a evita o eventuală tragedie.

prin care sînt combătute manifestările liberalismului, rămîne adevărul său irevocabil, care nu este nici teoretic, nici ştiinţific, nici intelectual, ci aparţine unei categorii distincte şi mai decisive, anume un adevăr al destinului. Adevărurile teoretice sînt nu numai discutabile, dar întregul înţeles şi toată forţa lor constau tocmai în faptul că sînt discutate; ele se zămislesc din discuţii, trăiesc atîta cît sînt discutate şi sînt făcute *exclusiv* pentru discuţie. Destinul însă — ceea ce în mod vital trebuie sau nu trebuie să fie — nu se discută, ci se acceptă sau nu. Dacă îl acceptăm, sîntem autentici; dacă nu-l acceptăm, sîntem însăşi negarea, falsificarea propriului nostru eu[1]. Destinul nu constă în ceea ce am avea chef să facem; el se recunoaşte şi îşi arată profilul său evident şi riguros în conştiinţa *necesităţii* de a face ceea ce nu ne convine.

Aşadar, caracteristica „domnişorului mulţumit" o constituie faptul de a „şti" că anumite lucruri nu pot fi făcute şi totuşi, ori tocmai de aceea, prin cuvintele şi actele sale, afişează o convingere contrară. Fascistul se va mobiliza împotriva libertăţii politice tocmai pentru că ştie că de fapt aceasta nu va lipsi niciodată în ultimă instanţă şi că va fi mereu prezentă, iremediabil, în substanţa însăşi a vieţii europene, revenindu-se mereu la ea, cînd va fi nevoie de adevăr, în momentele de gravitate. Pentru că tonul existenţei omului-masă este dat de neseriozitate, de „glumă". Omul-masă nu atribuie faptelor sale un caracter irevocabil, ca şi „băiatul de familie" faţă de șotiile sale. Toată această grabă de a adopta în toate domeniile atitudini aparent tragice, definitive, categorice, nu este decît aparenţă. Se joacă de-a tragedia, pentru că nu crede că tragedia efectivă ar putea fi verosimilă într-o lume civilizată.

Ar fi bine dacă am fi obligaţi să acceptăm drept fiinţă autentică a unei persoane ceea ce aceasta încearcă să ne arate

[1] Înrăirea, degradarea nu înseamnă decît modul de viaţă care i-a rămas celui ce şi-a refuzat să fie cel care trebuia să fie. Fiinţa sa autentică nu moare însă din această pricină, ci devine o umbră acuzatoare, o fantomă care îi aminteşte constant de inferioritatea vieţii pe care o duce, faţă de cea pe care ar fi trebuit s-o ducă. Degradatul este un sinucigaş care supravieţuieşte.

ca atare. Dacă cineva se încăpăţînează să afirme cum că este convins că doi şi cu doi fac cinci şi nu există nici un motiv să-l bănuim de demenţă, trebuie să fim siguri că nu crede aşa ceva, oricît de tare ar striga şi chiar dacă e gata să moară apărîndu-şi punctul de vedere.

O rafală de farsă generală şi atotcuprinzătoare suflă peste meleagurile europene. Aproape toate poziţiile adoptate şi manifestate cu ostentaţie sînt interior false. Singurele eforturi care se fac sînt îndreptate spre a fugi de propriul destin, spre a ne face orbi în faţa evidenţei sale şi surzi la apelul său profund, pentru ca fiecare să se poată feri de o confruntare cu *ceea ce ar trebui să fie*. Cu cît este mai tragică masca adoptată, cu atît se trăieşte mai intens ca umorist. Există umor peste tot unde se trăieşte din atitudini revocabile, în care individul nu se implică total şi fără rezerve. Omul-masă nu-şi înfige trainic picioarele în fermitatea de neclintit a destinului său; dimpotrivă, el vegetează suspendat fictiv în spaţiu. De aici rezultă faptul că niciodată aceste vieţi, fără greutate şi fără rădăcini — *déracinées*[1] din destinul lor —, nu s-au lăsat ca astăzi tîrîte de cel mai slab curent. Aceasta este vremea „curentelor“, de care „ne lăsăm tîrîţi“. Aproape nimeni nu opune rezistenţă superficialelor vîrtejuri care se formează în artă, în idei, în politică sau în practica socială. Din acelaşi motiv, retorica triumfă mai mult ca niciodată. Suprarealistul crede că a depăşit întreaga istorie literară cînd a scris (urmează un cuvînt pe care nu e cazul să-l scriu), acolo unde alţii au scris „iasomii, lebede şi nimfe“. Dar, fireşte, prin asta n-a făcut altceva decît să obţină o altă retorică, ce zăcea pînă atunci în latrine.

În ciuda fizionomiei sale deosebite, situaţia actuală s-ar lămuri dacă am urmări ceea ce are ea comun cu alte epoci din trecut. Astfel, civilizaţia mediteraneană de-abia ajunge la apogeu — spre secolul al III-lea *a. Chr.* —, că îşi şi face apariţia cinicul. Diogene calcă cu sandalele lui pline de noroi

[1] Dezrădăcinate (fr.) (*n.t.*).

peste covoarele lui Aristip. Cinicul a devenit în curînd un personaj care mişună peste tot, care te întîmpină oricînd şi la orice colţ. Or cinicul nu făcea altceva decît să saboteze civilizaţia de atunci. Era nihilistul elenismului. N-a creat niciodată, n-a făcut nimic altceva. Rolul său era să distrugă sau, mai bine zis, să încerce să distrugă, căci n-a reuşit să-şi atingă scopul. Cinicul, parazitul civilizaţiei, trăieşte hulind-o, pentru că în strafundurile sale e convins că ea nu va dispărea. Ce s-ar face cinicul în mijlocul unui popor sălbatic unde toţi, în mod firesc şi sincer, ar face ceea ce face el, ca poză, şi ceea ce consideră a fi rolul său personal? Ce este un fascist dacă nu vorbeşte de rău libertatea sau un suprarealist, dacă nu înjură arta?

Acest tip de om, născut într-o lume prea bine organizată, din care percepe doar avantajele, dar nu şi primejdiile, nici n-ar putea să se comporte altfel. Ambianţa îl răsfaţă, pentru că ea este „civilizaţia", adică o casă, iar „băiatul de familie" nu simte nimic care să-l poată determina să-şi părăsească temperamentul capricios, care să-l îndemne să asculte de instanţe exterioare şi superioare lui, şi, cu atît mai puţin, să-l oblige să ia contact cu fondul inexorabil al propriului său destin.

XII

BARBARIA „SPECIALIZĂRII"

Teza pe care o susţinem este că omul-masă a fost produs automat de civilizaţia secolului al XIX-lea. Ar fi bine să nu încheiem prezentarea sa generală fără a face o analiză a mecanismului acestui fenomen, pornind de la un caz particular. Astfel, concretizînd-o, teza va cîştiga putere de persuasiune.

Spuneam că civilizaţia secolului al XIX-lea poate fi redusă la două mari dimensiuni: democraţia liberală şi tehnica. Să o luăm acum în consideraţie numai pe ultima. Tehnica contemporană se naşte din fuziunea dintre capitalism şi ştiinţa experimentală. Nu orice tehnică este ştiinţifică. Cel care a fabricat topoarele din silex în epoca pietrei cioplite era lipsit de ştiinţă şi totuşi a creat o tehnică. China a atins un înalt grad de tehnicism fără a bănui cîtuşi de puţin existenţa fizicii. Numai tehnica modernă din Europa are o rădăcină ştiinţifică, iar din această rădăcină provine caracterul său specific: posibilitatea unui progres nelimitat. Celelalte tehnici — din Mesopotamia, Egipt, Grecia, Roma, Orient — ajung la un grad de dezvoltare pe care nu-l pot depăşi şi cum îl ating, încep îndată să regreseze lamentabil.

Această miraculoasă tehnică occidentală a făcut posibilă miraculoasa proliferare a castei europene. Amintiţi-vă de faptul cu care a debutat acest eseu, ce cuprinde, după cum am mai spus, germenele tuturor acestor meditaţii. Din secolul al V-lea pînă la 1800, Europa nu reuşeşte să ajungă la o populaţie mai mare de 180 de milioane. Din 1800 la 1914, aceasta se ridică brusc la peste 460 de milioane. Saltul este unic în istoria omenirii. Fără îndoială că tehnica, împreună cu democraţia,

a dat naştere omului-masă în sensul cantitativ al acestui termen. Aceste pagini au încercat să arate însă că tehnica este răspunzătoare şi de existenţa omului-masă, în sensul calitativ şi peiorativ al termenului.

Prin „masă“ — după cum avertizam încă de la început — nu se înţelege în mod special muncitorul; acest cuvînt nu desemnează aici o clasă socială, ci o clasă ori un mod de a fi om, ce se manifestă în toate clasele sociale şi care este, tocmai de aceea, reprezentativ pentru vremea noastră, pe care o domină şi o guvernează. Este tocmai ceea ce vom vedea clar în continuare.

Cine exercită astăzi puterea socială? Cine îşi impune structura spiritului în epocă? Burghezia, fireşte. Dar care grup anume, dinlăuntrul acestei burghezii, este considerat drept grupul superior, aristocraţia prezentului? Cel tehnic, bineînţeles: inginerul, medicul, bancherul, profesorul etc. Cine, în cadrul grupului tehnic, îl reprezintă într-un grad mai înalt şi cu o mai mare puritate? Omul de ştiinţă, desigur. Dacă un personaj astral ar vizita Europa şi, în intenţia de a o judeca, ar întreba după ce tip de om — dintre toţi cei care o locuiesc — ar prefera să fie judecată, fără îndoială că Europa, mulţumită şi sigură de o sentinţă favorabilă, şi-ar indica oamenii de ştiinţă. Evident că personajul astral nu va întreba de indivizii de excepţie, ci va căuta media, tipul generic al „omului de ştiinţă“, culme a umanităţii europene.

Rezultă însă că omul de ştiinţă actual este prototipul omului-masă. Şi nu întîmplător, nici datorită imperfecţiunii fiecarui om de ştiinţă, ci pentru că ştiinţa însăşi — rădăcină a civilizaţiei — îl converteşte automat în om-masă, adică face din el un primitiv, un barbar modern.

Acest lucru este bine cunoscut: a fost constatat de nenumărate ori; el dobîndeşte însă plenitudinea sensului şi evidenţa gravităţii sale numai articulat în structura acestui eseu.

Ştiinţa experimentală debutează la sfîrşitul secolului al XVI-lea (Galileo Galilei), reuşeşte să se constituie la finele veacului al XVII-lea (Newton) şi începe să se dezvolte la

jumătatea secolului al XVIII-lea. Dezvoltarea unui lucru e ceva distinct de constituirea sa şi e supusă unor condiţii diferite. Astfel, constituirea fizicii, denumire generică pentru ştiinţa experimentală, a obligat la un efort de unificare. Aceasta a fost opera lui Newton şi a contemporanilor săi. Dar dezvoltarea fizicii a însemnat un demers cu un caracter opus unificării. Pentru a progresa, ştiinţa avea nevoie de specializarea oamenilor de ştiinţă. A oamenilor de ştiinţă, nu a ştiinţei înseşi. Ştiinţa nu este specialistă. *Ipso facto* ar înceta să mai fie adevărată. Nici măcar ştiinţa empirică, luată în ansamblul său, n-ar mai fi adevărată, dacă ar fi separată de matematică, de logică, de filozofie. Dar în ceea ce priveşte munca ştiinţifică, aceasta da, trebuie să fie — iremediabil — specializată.

Ar fi de mare interes şi de o utilitate şi mai mare decît pare la prima vedere să se elaboreze o istorie a ştiinţelor fizice şi biologice, care ar învedera procesul de crescîndă specializare în munca cercetătorilor. Aceasta ne-ar arăta cum, generaţie după generaţie, omul de ştiinţă s-a restrîns, s-a limitat, s-a cantonat într-un cîmp de activitate intelectuală tot mai redus. Dar nu acesta este aspectul cel mai important pe care ni l-ar dezvălui o asemenea istorie, ci mai curînd contrariul fenomenului precedent: cum, cu fiecare generaţie, trebuind să-şi reducă sfera de activitate, omul de ştiinţă pierde progresiv contactul cu celelalte domenii ale ştiinţei, cu o interpretare integrală a universului, singura care merită numele de ştiinţă, de cultură, de civilizaţie europeană.

Specializarea începe tocmai într-o epocă în care omul civilizat este numit „enciclopedic“. Secolul al XIX-lea îşi începe destinul în direcţia imprimată de indivizi ce trăiesc enciclopedic, deşi activitatea lor are deja un caracter de specializare. În generaţia următoare, ecuaţia s-a schimbat, iar specialitatea începe să înlocuiască, la fiecare om de ştiinţă, cultura generală. Cînd, în 1890, o a treia generaţie preia cîrma intelectuală în Europa, ne aflăm în faţa unui tip de om de ştiinţă fără precedent în istorie. Este un om care, din tot ceea ce trebuie să ştie ca să fie un personaj cultivat, nu

cunoaşte decît o anumită ştiinţă, dar şi din aceasta ştie bine doar o mică porţiune, în care el este un asiduu cercetător. Şi astfel ajunge să considere o virtute faptul că nu-l interesează ceea ce rămîne în afara restrînsului domeniu de care se ocupă şi proclamă drept *diletantism* curiozitatea care se manifestă pentru ştiinţă în ansamblu.

Realitatea este că, închis în îngustimea cîmpului său vizual, reuşeşte, într-adevăr, să descopere noi fapte şi să contribuie la progresul ştiinţei, pe care el de-abia o cunoaşte, şi totodată la enciclopedia gîndirii, pe care o ignoră în mod conştient. Cum de a fost posibil un asemenea lucru? Pentru că trebuie să insistăm asupra extravaganţei acestui fapt de necontestat: ştiinţa experimentală a progresat în bună măsură datorită muncii unor oameni incredibil de mediocri, poate chiar mai mult decît mediocri. Aşadar, ştiinţa modernă, rădăcină şi simbol al civilizaţiei actuale, îl primeşte la sînul ei pe omul mediu din punct de vedere intelectual şi îi permite să opereze cu succes. Explicaţia acestui fapt se află în ceea ce constituie cel mai mare avantaj şi totodată cel mai mare pericol al noii ştiinţe şi al întregii civilizaţii pe care o dirijează şi o reprezintă: mecanizarea. O bună parte din ceea ce trebuie făcut în fizică sau în biologie este o prelungire mecanică a gîndirii, ceva care poate fi executat de aproape oricine. Pentru numeroşi cercetători, este posibil ca ştiinţa să fie împărţită în mici segmente, iar ei să se ocupe doar de unul dintre ele, ignorîndu-le pe toate celelalte. Siguranţa şi exactitatea metodelor permit această dezarticulare tranzitorie şi practică a ştiinţei. Se lucrează cu una dintre metode aşa cum ai lucra cu o maşină şi nici măcar nu e necesar, pentru a obţine rezultate deosebite, să ai idei riguroase despre sensul şi fundamentul acestora. Astfel, cea mai mare parte a oamenilor de ştiinţă contribuie la progresul general al ştiinţei, deşi sînt închişi în celula laboratorului, ca albina în fagurele ei sau ca basetul care, din cuşca lui, mînuieşte dispozitivul de învîrtit frigarea.

Dar această specializare creează o categorie de oameni extrem de ciudaţi. Cercetătorul care a descoperit un nou

element din natură, prin forţa împrejurărilor trebuie să trăiască un sentiment de dominare şi de siguranţă. Cu o oarecare aparentă dreptate se va considera „un om care ştie". Şi, într-adevăr, există la el o frîntură de ceva care, împreună cu alte crîmpeie inexistente în el, constituie realmente ştiinţa. Aceasta este situaţia intimă a specialistului care, în primii ani ai acestui secol, a ajuns la cele mai frenetice exagerări. Specialistul îşi „cunoaşte" foarte bine micul său colţ de univers, dar le ignoră complet pe toate celelalte.

Iată deci un preţios exemplar din acest tip ciudat de om nou, pe care am încercat să-l zugrăvesc sub toate aspectele. Am spus că este o configuraţie umană fără egal în toată istoria. Specialistul ne serveşte pentru a concretiza ferm specia şi pentru a ne face să vedem radicalismul noutăţii sale. Pentru că odinioară oamenii se puteau împărţi, simplu, în savanţi şi ignoranţi, în mai mult sau mai puţin savanţi şi în mai mult sau mai puţin ignoranţi. Dar specialistul nu poate fi inclus în nici una dintre aceste categorii. Nu este un savant, pentru că ignoră cu totul ceea ce nu ţine de specialitatea lui, însă nici un ignorant nu este, deoarece e „un om de ştiinţă" şi îşi cunoaşte bine bucăţica lui de univers. Ar trebui să spunem că este un savant-ignorant, lucru extrem de grav, fiindcă aceasta înseamnă că este un domn care se va comporta în toate chestiunile pe care le ignoră nu ca un ignorant, ci cu întreg aplombul cuiva care, în domeniul său de specialitate, este un savant.

Şi, într-adevăr, aşa se comportă specialistul. În politică, în artă, în relaţiile sociale, faţă de celelalte ştiinţe, va adopta atitudini de primitiv, de adevărat ignorant, dar le va adopta cu energie şi suficienţă, fără să admită — şi acesta-i paradoxul! — existenţa unor specialişti în asemenea domenii. Specializîndu-l, civilizaţia l-a făcut ermetic şi satisfăcut în cadrul limitelor sale; însăşi senzaţia intimă de dominare şi de valoare îl va face să dorească a domina şi dincolo de specialitatea lui. Astfel se explică faptul că, pînă şi în acest caz, care reprezintă un maximum de om calificat — specializatul — şi,

prin urmare, cel mai opus omului-masă, rezultatul este că se va comporta fără calificare şi întocmai ca omul-masă în mai toate sferele vieţii.

Această observaţie nu este neîntemeiată. Oricine doreşte poate remarca stupiditatea cu care gîndesc, judecă şi acţionează astăzi în politică, în artă, în religie şi în problemele generale ale vieţii şi ale lumii „oamenii de ştiinţă" şi, desigur, după ei, medicii, inginerii, financiarii, profesorii etc. Această condiţie de „a nu asculta", de a nu se supune unor instanţe superioare, pe care am prezentat-o în repetate rînduri drept caracteristică a omului-masă, atinge culmea tocmai la aceşti oameni parţial calificaţi. Ei simbolizează şi în mare parte constituie imperiul actual al maselor, iar barbaria lor este cauza imediată a demoralizării europene.

Pe de altă parte, ei sînt un exemplu limpede şi exact pentru modul în care civilizaţia din ultimul secol, *lăsată în voia propriei sale înclinaţii*, a produs asemenea lăstari de primitivism şi barbarie.

Rezultatul direct al acestei specializări *necompensate* este că astăzi, cînd există un număr de „oameni de ştiinţă" mai mare ca niciodată, sînt mult mai puţini oameni „culţi" decît, de pildă, în jurul anului 1750. Şi, mai rău ca orice, cu asemenea baseţi care mînuiesc dispozitivul de învîrtit friptura ştiinţei, nu este asigurat nici măcar progresul intim al ştiinţei. Pentru că ştiinţa are nevoie din cînd în cînd, pentru a-şi regla organic propria sa creştere, de o muncă de reconstituire, iar aceasta, după cum am mai spus, cere un efort de unificare, de fiecare dată tot mai dificil, care, la rîndul său, complică zone tot mai vaste ale cunoaşterii globale. Newton a putut să-şi creeze sistemul fizic fără a şti multă filozofie, însă Einstein a trebuit să se satureze de Kant şi Mach ca să ajungă la sinteza sa penetrantă. Kant şi Mach — aceste nume simbolizează singure masa enormă de gîndire filozofică şi psihologică ce l-a influenţat pe Einstein — au servit la *eliberarea* minţii celui din urmă şi la a-i lăsa liberă calea spre inovaţie. Dar

Einstein nu este de ajuns. Fizica intră în criza cea mai profundă a istoriei sale, din care n-o va putea salva decît o nouă enciclopedie, mai sistematică decît prima.

Specializarea, care a făcut posibil progresul ştiinţei experimentale timp de un secol, se apropie de o etapă în care nu va putea avansa prin sine însăşi, decît dacă o generaţie mai bună îi va construi un nou dispozitiv, mai puternic.

Dar dacă specialistul nu cunoaşte fiziologia internă a ştiinţei pe care o cultivă, el ignoră într-un mod şi mai radical condiţiile istorice ale perenităţii sale, adică felul în care trebuie să fie organizate societatea şi inima omului ca întotdeauna să poată exista cercetători. Reducerea vocaţiilor ştiinţifice constatate în aceşti ani — şi la care m-am mai referit — este un simptom care îi preocupă pe toţi cei care au o idee clară despre ceea ce înseamnă civilizaţie, idee care îi lipseşte de obicei „omului de ştiinţă“ tipic, culme a civilizaţiei noastre actuale. Pentru că şi el crede că civilizaţia *este aici*, pur şi simplu, în faţa lui, ca şi scoarţa terestră sau pădurea primitivă.

XIII

STATUL, CEL MAI MARE PERICOL

Într-o bună rînduială a lucrurilor publice, masa este cea care nu acţionează prin sine însăşi. Aceasta este misiunea ei. A venit pe lume ca să fie condusă, influenţată, reprezentată, organizată, chiar cînd scopul propus este să înceteze să mai fie masă sau cînd cel puţin aspiră la aşa ceva. Însă n-a venit pe lume ca să facă toate acestea prin sine însăşi. Ea trebuie să-şi raporteze viaţa la instanţa superioară, constituită de minorităţile de elită. Oricît s-ar discuta despre identitatea acestor oameni de elită, fără ei — oricare ar fi —, umanitatea n-ar exista prin ceea ce are ea esenţial şi acesta este un lucru asupra căruia nu trebuie să mai existe vreo îndoială, chiar dacă Europa a petrecut un secol ţinîndu-şi capul sub aripă, ca struţii, străduindu-se să nu vadă ceea ce este atît de evident. Pentru că nu e vorba de o opinie bazată pe fapte mai mult sau mai puţin frecvente şi probabile, ci pe o lege a „fizicii" sociale, mult mai imuabilă decît legile fizicii lui Newton. În ziua în care Europa va fi din nou guvernată de o autentică filozofie [1] — singurul lucru care o mai poate salva —, ne vom da seama că omul este, indiferent dacă-i place sau nu, o fiinţă pe care constituţia sa o obligă să caute o instanţă superioară. Dacă ajunge prin sine însuşi s-o găsească înseamnă că este un om de elită; dacă nu, înseamnă că este un om-masă şi trebuie s-o primească de la omul de elită.

---

[1] Pentru ca filozofia să guverneze nu este necesar ca filozofii să guverneze — cum a vrut Platon mai întîi —, nici ca împăraţii să filozofeze, după cum s-a încercat, mai modest, după aceea. La drept vorbind, ambele lucruri sînt foarte funeste. Pentru ca filozofia să guverneze este de ajuns ca ea să existe, deci că filozofii să fie filozofi. Dar, de aproape un secol, ei sînt orice, în afară de acest lucru; ei sînt politicieni, pedagogi, literaţi sau oameni de ştiinţă.

Vrînd să acţioneze prin sine însăşi, masa se revoltă deci împotriva propriului destin, şi, pentru că asta face acum, eu pot să vorbesc de revolta maselor. Fiindcă, la urma urmei, singurul lucru care s-ar putea numi cu adevărat revoltă este neacceptarea propriului destin, revolta contra propriei persoane. De fapt, arhanghelul Lucifer ar fi rămas oricum un revoltat dacă, în loc să se încăpăţîneze să fie Dumnezeu — ceea ce nu era destinul său —, s-ar fi decis să fie un înger oarecare, dar nici acesta nu-i era destinul. (Dacă Lucifer ar fi fost rus, ca Tolstoi, ar fi preferat poate acest ultim tip de revoltă, îndreptată în aceeaşi măsură împotriva lui Dumnezeu ca şi celebrul său act de nesupunere.)

Cînd masa acţionează de capul ei, o face doar într-un singur fel, pentru că nu cunoaşte altceva: linşează. Nu este cu totul întîmplător faptul că legea lui Lynch este americană, pentru că America este într-un fel paradisul maselor. Nu trebuie deci să ne mai mire faptul că astăzi, cînd triumfă masele, triumfă şi violenţa, care devine singura *ratio*, unica doctrină. A trecut deja multă vreme de cînd semnalam acest progres al violenţei ca normă[1]. În zilele noastre, a ajuns la apogeul dezvoltării sale, ceea ce este un simptom bun, fiindcă înseamnă că, automat, va începe şi regresul ei. Astăzi, violenţa a devenit retorica timpului, iar retorii găunoşi au pus stăpînire pe ea. Cînd o realitate umană şi-a împlinit istoria, a naufragiat şi a murit, valurile o aruncă pe ţărmul retoricii, unde, cadavru fiind, rămîne îndelung. Retorica este cimitirul realităţilor umane, sau cel puţin spitalul de invalizi al acestora. Realităţii îi supravieţuieşte numele care, deşi este doar un simplu cuvînt, nu este, la urma urmei decît un cuvînt care păstrează mereu ceva din puterea sa magică.

Însă chiar dacă nu este imposibil ca prestigiul violenţei — ca normă cinic stabilită — să fi început să descrească, vom continua să trăim sub regimul ei, deşi într-o altă formă.

[1] A se vedea *España invertebrada*, 1921.

Mă refer la pericolul major care amenință astăzi civilizația europeană. Ca toate celelalte primejdii care amenință această civilizație, și aceasta s-a născut chiar din ea. Ba, chiar mai mult, constituie una dintre gloriile sale; este statul contemporan. Găsim astfel aici o replică la ceea ce s-a spus în capitolul anterior despre știință: fecunditatea principiilor sale o antrenează spre un progres fabulos, dar acesta impune inexorabil specializarea, iar specializarea amenință la rîndu-i cu sufocarea științei.

La fel se întîmplă și cu statul.

Să ne reamintim ce însemna statul la sfîrșitul secolului al XVIII-lea pentru toate națiunile europene. Mai nimic! Primul capitalism și organizațiile sale industriale, unde, pentru întîia oară, triumfă tehnica, noua tehnică, raționalizată, produseseră o primă creștere a societății. A apărut o nouă clasă socială, mai mare ca număr și ca forță decît cele preexistente: burghezia. Această burghezie întreprinzătoare avea, înainte de toate și mai cu seamă, o anumită însușire: talentul, talentul practic. Știa să organizeze, să disciplineze, să persevereze coordonîndu-și efortul. În mijlocul ei, ca pe un ocean, naviga la întîmplare „corabia statului". „Corabia statului" este o metaforă reinventată de burghezie, care se simțea ea însăși oceanică, omnipotentă și zguduită de furtuni. Acea navă era aproape un lucru de nimic. Abia avea ceva soldați, ceva birocrați și ceva bani. Fusese construită în Evul Mediu de către o clasă de oameni foarte diferiți de burghezi: nobilii, făpturi admirabile prin curajul lor, prin darul de a comanda și printr-un deosebit simț al răspunderii. Fără ei n-ar fi existat națiunile europene. Însă în ciuda acestor virtuți de inimă, nobilii stăteau și au stat întotdeauna cam prost cu capul. Ei se remarcau prin celelalte însușiri. De o inteligență foarte limitată, sentimentali, instinctivi, intuitivi, pe scurt, niște „iraționali". De aceea n-au putut dezvolta nici o tehnică, lucru care obligă la demersuri raționale. N-au inventat praful de pușcă. Au obosit. Incapabili să inventeze alte arme, i-au lăsat pe burghezi — care l-au adus din Orient sau de aiurea — să folosească

praful de puşcă, cu care aceştia, automat, au cîştigat bătălia cu nobilul războinic, acoperit prosteşte de zale, încît de-abia se mişca în luptă, cu „cavalerul“ căruia nu i-a trecut niciodată prin minte că secretul etern al războiului nu constă atît în mijloacele de apărare, cît în cele de agresiune (secret pe care avea să-l redescopere Napoleon)[1].

Cum statul este o tehnică — de ordin public şi administrativ —, „vechiul regim“ ajunge la sfîrşitul secolului al XVIII-lea cu un stat foarte slab, biciuit din toate părţile de o societate vastă şi în fierbere. Disproporţia dintre puterea de stat şi puterea socială era pe atunci atît de mare, încît, comparînd situaţia sa cu aceea din vremea lui Carol cel Mare, statul din veacul al XVIII-lea apare ca degenerat. Statul carolingian era, evident, mult mai puţin puternic decît cel al lui Ludovic al XVI-lea, dar societatea care îl înconjura nu avea în schimb nici un fel de putere[2]. Enorma diferenţă de nivel dintre forţa

---

[1] Această simplă imagine a marii schimbări istorice prin care se înlocuieşte supremaţia nobililor cu dominaţia burgheză se datoreşte lui Ranke; este însă evident că adevărul său simbolic şi schematic are nevoie de mai multe adăugiri ca să fie cu totul exact. Praful de puşcă era cunoscut din vremuri imemoriale. Inventarea încărcăturii într-un tub se datoreşte cuiva din Lombardia. Şi chiar şi aşa, praful de puşcă n-a devenit eficace pînă nu s-a inventat glonţul topit. „Nobilii“ s-au folosit în doze mici de armele de foc, care erau prea scumpe. Numai armatele burgheze, mai bine organizate economic, au putut să le folosească pe scară largă. Un fapt rămîne sigur, şi anume că nobilii, reprezentaţi de armata de tip medieval, a *burgunzilor*, au fost definitiv învinşi de noua armată de burghezi neprofesionişti, formată de elveţieni. Forţa lor fundamentală a constat într-o nouă disciplină şi o nouă raţionalizare a tacticii.

[2] Ar fi interesant poate să insistăm asupra acestui aspect şi să notăm că epoca monarhiilor absolute a operat cu state foarte slabe în Europa. Cum se explică acest lucru? Societatea din jur începuse deja să crească. Dacă statul putea orice — fiind „absolut“ —, de ce atunci nu devenea şi mai puternic? Una dintre cauze a fost deja arătată: lipsa de înzestrare a aristocraţiei ereditare pentru tehnică, raţionalizare, birocraţie. Dar toate acestea nu sînt de ajuns. Pe lîngă acestea, s-a mai întîmplat că în statul absolut *aristocraţia n-a vrut să dezvolte statul pe socoteala societăţii.* Contrar a ceea ce se crede de obicei, statul absolut respectă instinctiv societatea mult mai mult decît statul nostru democratic, mai inteligent, dar care are mai puţin simţ al răspunderii istorice.

socială și cea a puterii publice a favorizat Revoluția franceză și revoluțiile care au urmat (pînă la aceea din 1848).

Dar o dată cu Revoluția, burghezia a pus stăpînire pe puterea publică și, aplicînd statului virtuțile sale incontestabile, în mai puțin de o generație a creat un stat puternic, care a pus capăt revoluțiilor. Într-adevăr, din 1848, cînd începe cea de a doua generație de guverne burgheze, în Europa nu mai au loc revoluții adevărate. Și nu neapărat pentru că n-ar fi existat motive, ci pentru că au lipsit mijloacele. Puterea publică și puterea socială s-au nivelat. *Adio revoluții, pentru totdeauna*! În Europa nu mai este posibil decît contrariul, adică lovitura de stat. Și tot ceea ce și-a dat mai apoi aere de revoluție n-a fost altceva decît o lovitură de stat mascată.

În vremea noastră, statul a devenit o mașină formidabilă, care funcționează fantastic, cu o uimitoare eficiență, prin cantitatea și precizia mijloacelor sale. Situată în mijlocul societății, este suficient să-i fie atins un simplu resort ca să se pună în mișcare enormele ei pîrghii și să acționeze fulgerător asupra oricărui tronson al corpului social.

Statul contemporan este produsul cel mai vizibil și cel mai notoriu al civilizației. Este foarte interesantă și revelatoare examinarea atitudinii pe care omul-masă o adoptă față de stat. El îl vede, îl admiră, știe că *e acolo*, asigurîndu-i existența; dar nu are conștiința faptului că acesta e o creație umană, inventată de anumiți oameni și susținută de anumite virtuți și principii care au existat odinioară în oameni și care mîine ar putea dispărea. Pe de altă parte, omul-masă vede în stat o putere anonimă și cum el însuși se simte anonim — oarecare —, crede că statul îi aparține. Închipuiți-vă că în viața publică a unei țări survine o dificultate sau un conflict ori o problemă; omul-masă va fi tentat să ceară imediat statului să-și asume dificultatea, să se însărcineze direct cu rezolvarea ei, prin uriașele și invincibilele sale mijloace.

Acesta este cel mai mare pericol care amenință civilizația: etatizarea vieții, intervenționalismul statului, absorbirea oricărei spontaneități sociale de către stat, adică anularea

spontaneităţii istorice, care, de fapt, susţine, alimentează şi antrenează destinele umane. Cînd masa e încercată de vreo nenorocire sau de vreo dorinţă puternică, posibilitatea permanentă şi sigură de a obţine orice — fără efort sau luptă, fără îndoială sau risc — este pentru ea o mare ispită, deoarece nu trebuie decît să apese pe buton ca să pună în funcţiune miraculoasa maşină. Masa îşi spune: „Statul sînt eu", ceea ce este o desăvîrşită eroare. Statul este masa numai în sensul în care se poate spune despre doi oameni că sînt identici pentru că nici unul dintre ei nu se numeşte Juan. Statul contemporan şi masa coincid doar în faptul că sînt anonimi. Însă omul-masă crede, într-adevăr, că el este statul şi va tinde din ce în ce mai mult să-l facă să funcţioneze sub orice pretext, să anihileze prin intermediul statului orice minoritate creatoare care îl stînjeneşte, care îl stinghereşte indiferent de domeniu: politică, idei, industrie.

Rezultatul acestei tendinţe va fi fatal. Spontaneitatea socială va fi necontenit contracarată de intervenţia statului; nici o sămînţă nouă nu va putea da roade. Societatea va trebui să trăiască *pentru* stat; omul, *pentru* mecanismul guvernului. Şi cum, la urma urmei, nu este decît un mecanism a cărui existenţă şi întreţinere depind de vitalitatea din jur, care îl susţine, statul, după ce a supt măduva societăţii, va slăbi, va deveni scheletic, va muri ruginit ca o maşinărie, ajungînd mult mai cadaveric decît mecanismul unui organism viu.

Aceasta a fost lamentabilul destin al civilizaţiei antice. Nu încape îndoială că statul imperial, creat de atîţi Iuliu şi Claudiu, a fost o maşinărie admirabilă, incomparabil superioară ca artefact vechiului stat republican al familiilor patriciene. Însă — ciudată coincidenţă! — îndată ce atinge apogeul dezvoltării sale, începe să decadă corpul social. Pe vremea Antoninilor (secolul al II-lea), statul apăsa deja, cu o supremaţie antivitală, asupra societăţii. Aceasta începe să fie aservită, nemaiputînd trăi decît *în serviciul statului*. Viaţa se birocratizează. Ce se întîmplă, de fapt? Birocratizarea vieţii produce sărăcia ei absolută, în toate domeniile. Bogăţia scade, natali-

tatea se reduce. Atunci statul, îngrijindu-se de propriile sale nevoi, sporeşte birocratizarea existenţei umane. Această birocratizare la puterea a doua înseamnă militarizarea societăţii. Urgenţa majoră a statului devine aparatul său războinic, armata sa. Statul este, înainte de toate, producător de securitate (securitate din care, să nu uităm, se naşte omul-masă). De aceea el înseamnă, înainte de toate, armată. Dinastia Severilor, de origine africană, militarizează lumea. Treabă zadarnică! Mizeria creşte, femeile devin, cu fiecare zi ce trece, tot mai sterile. Lipsesc pînă şi soldaţii. După epoca Severilor, armata trebuie să fie recrutată dintre străini.

Sesizaţi care este procesul paradoxal şi tragic al etatismului? Ca să trăiască mai bine, societatea îşi creează ca unealtă statul. Apoi statul predomină, iar societatea trebuie să înceapă să trăiască pentru stat[1]. Dar, la urma urmei, statul este alcătuit din oameni ai acelei societăţi. Iar în curînd aceştia nu mai sînt de ajuns pentru a susţine statul şi trebuie ca ei să facă apel la străini; mai întîi, la dalmaţi; după aceea, la germanici. Străinii ajung stăpîni ai statului, iar restul societăţii, poporul iniţial, trebuie să trăiască acum ca sclavi ai acestora, ai unor oameni cu care n-au nimic comun. Iată deci la ce duce intervenţionismul statului; poporul se converteşte în carne şi pastă care alimentează simplul artefact şi maşinăria numită stat. Scheletul devoră carnea din juru-i. Eşafodajul devine proprietar şi chiriaş al casei.

Cînd se ştiu toate acestea, lumea rămîne cam tulburată auzindu-l pe Mussolini trîmbiţînd, cu o suficienţă fără seamăn, ca pe o descoperire miraculoasă făcută acum în Italia, formula *Totul pentru stat; nimic în afara statului; nimic contra statului.* Acest fapt ar fi suficient ca să descoperim în fascism o mişcare tipică de oameni-masă. Mussolini găseşte un stat admirabil construit, nu de el, ci tocmai de forţele şi de ideile pe care el le combate, adică de democraţia liberală. El se

---

[1] Amintiţi-vă ultimele cuvinte ale lui Septimiu Sever adresate fiilor săi: *Rămîneţi uniţi, plătiţi-vă soldaţii şi dispreţuiţi toate celelalte lucruri.*

mărgineşte doar să-l folosească fără măsură. Fără ca eu să-mi permit acum să judec în detaliu acţiunea lui, este indiscutabil faptul că rezultatele obţinute pînă în prezent nu se pot compara cu cele atinse de statul liberal în plan politic şi administrativ. Dacă a obţinut totuşi ceva, acest lucru este minim, puţin vizibil şi cam lipsit de conţinut, încît cu greu ar putea compensa acumularea de puteri anormale ce îi permit să folosească acea maşinărie pînă la ultimele consecinţe.

Etatismul este forma superioară pe care o iau violenţa şi acţiunea directă devenite norme. Prin intermediul statului, maşinărie anonimă, masele acţionează prin ele însele.

Naţiunile europene intră într-o etapă de mari dificultăţi în viaţa lor internă, plină de probleme economice, juridice şi de natură publică, extrem de stringente. Cum să nu ne temem atunci că, sub imperiul maselor, statul va prelua sarcina de a anihila independenţa individului, a grupului, şi de a-i secătui astfel definitiv viitorul?

Un exemplu concret al acestui mecanism îl găsim într-unul dintre fenomenele cele mai alarmante din ultimii treizeci de ani: creşterea excesivă, în toate ţările, a forţelor de poliţie. Aceasta a fost fatalmente determinată de creşterea socială. Oricît ne-am fi obişnuit, în spiritul nostru nu trebuie totuşi să-şi piardă teribilul caracter paradoxal faptul că populaţia dintr-o mare urbe de astăzi are nevoie, ca să meargă în linişte şi să-şi vadă de treburi, de o poliţie care să reglementeze circulaţia. Dar este o naivitate a oamenilor de „ordine" să creadă că aceste „forţe de ordine publică", create anume pentru ordine, or să se mărginească să impună întotdeauna ceea ce vor oamenii de „ordine". În mod inevitabil ele vor ajunge să definească şi să decidă ordinea pe care o vor impune şi care va fi, desigur, cea care le va conveni.

E bine să profităm de abordarea acestui subiect pentru a nota reacţia diferită pe care o poate avea o societate sau alta la o necesitate publică. Cînd, în jurul anului 1800, noua industrie începe să creeze un tip de om — muncitorul industrial —, mai înclinat spre crimă decît cel tradiţional, Franţa se

grăbeşte să creeze o numeroasă poliţie. Din aceeaşi pricină, pe la 1810, în Anglia se înregistrează o creştere a criminalităţii şi abia atunci îşi dau englezii seama că ei nu au poliţie. Cei care guvernează sînt conservatorii. Ce vor face? Vor crea o poliţie? Nici vorbă! Preferă să tolereze crima atît cît se poate. „Oamenii se resemnează în faţa dezordinii şi o consideră ca pe o răscumpărare a libertăţii". „La Paris — scrie John William Ward — există o poliţie admirabilă, dar avantajele ei sînt scump plătite. Prefer să văd că la trei sau patru ani sînt decapitaţi o jumătate de duzină de oameni în Ratcliffe Road decît să fiu supus unor vizite la domiciliu, spionajului şi tuturor maşinaţiunilor lui Fouché"[1]. Acestea sînt două idei diferite despre stat. Englezul vrea ca statul să aibă limite.

[1] A se vedea Elie Halévy, *Histoire du peuple anglais au XIX^e siècle*, vol. I, 1912, p. 40.

Partea a doua

CINE COMANDĂ ÎN LUME?

XIV
CINE COMANDĂ ÎN LUME?

Civilizaţia europeană — am spus-o deseori — a produs automat revolta maselor. Pe de o parte, revolta în sine prezintă un aspect optim; după cum am mai spus, revolta maselor este unul şi acelaşi lucru cu creşterea fabuloasă pe care viaţa umană a experimentat-o în vremea noastră. Însă reversul aceluiaşi fenomen este groaznic; privită din acest punct de vedere, revolta maselor este unul şi acelaşi lucru cu demoralizarea radicală a umanităţii. Să o cercetăm acum şi din alte unghiuri

I

Substanţa sau caracterul unei noi epoci istorice este rezultanta unor variaţii interne — ale omului şi spiritului său — sau externe, adică formale şi întrucîtva mecanice. Dintre ultimele, cea mai importantă, fireşte, este deplasarea puterii. Dar aceasta antrenează şi o deplasare a spiritului.

De aceea, cînd ne oprim asupra unei epoci, cu gîndul de a o înţelege, una dintre primele întrebări pe care trebuie să ni le punem este aceasta: „Cine comandă acum în lume?“ E posibil ca în acele momente omenirea să fie împărţită în mai multe tabere, care nu comunică între ele şi care formează lumi interioare şi independente. Pe vremea lui Miltiade, de pildă, lumea mediteraneană ignora existenţa lumii din Extremul Orient. În asemenea cazuri, ar trebui să punem întrebarea „Cine comandă în lume?“ fiecăruia dintre grupu-

rile coexistente. Însă începînd cu secolul al XVI-lea, toată umanitatea a intrat într-un uriaş proces de unificare, ce a atins în zilele noastre nivelul său ultim. Acum nu mai există comunităţi umane care să trăiască separat, nu mai există insule de umanitate. Aşadar, s-ar putea spune că, începînd cu secolul al XVI-lea, cel care comandă în lume îşi exercită, într-adevăr, influenţa autoritară asupra întregii lumi. Acesta a fost rolul grupului omogen format de popoarele europene timp de trei secole. Europa comanda şi, sub unitatea ei de comandă, lumea trăia într-un stil unitar sau cel puţin progresiv unificat.

Acest stil de viaţă este numit de obicei „vîrsta modernă", denumire cenuşie şi inexpresivă sub care se ascunde de fapt: epoca hegemoniei europene.

Prin „comandă" nu se înţelege aici în primul rînd exerciţiul puterii materiale, al constrîngerii fizice. Pentru că aspiraţia noastră este evitarea prostiilor, măcar a celor mai ordinare şi palpabile. Or, această relaţie, stabilă şi normală, dintre oameni, relaţie numită „comandă", *nu se bazează niciodată pe forţă*, ci dimpotrivă; pentru că un om sau un grup de oameni exercită comanda, ei au la dispoziţia lor aparatul sau maşinăria socială numită „forţă". Cazurile în care forţa pare, la prima vedere, temelia comenzii se dezvăluie a fi, la o analiză ulterioară, cele mai bune exemple pentru a confirma teza noastră. Napoleon a condus o agresiune împotriva Spaniei şi a susţinut-o o vreme, dar el n-a comandat cu adevărat în Spania nici măcar o zi. Şi totuşi el avea forţă, sau poate tocmai pentru că avea doar forţă. E bine să deosebim între un fapt sau un proces de agresiune şi o situaţie de comandă. Comanda este exerciţiul normal al autorităţii. Iar exerciţiul autorităţii are drept bază întotdeauna opinia publică; întotdeauna, azi, ca şi acum zece mii de ani, la englezi ca şi la botocuzi*. Nimeni n-a comandat vreodată pe pămînt întemeindu-şi comanda pe altceva decît pe opinia publică.

* Trib brazilian primitiv (*n.tr.*).

Sau credeţi că suveranitatea opiniei publice a fost o invenţie făcută de avocatul Danton, în 1789, sau de Sfîntul Toma d'Aquino, în secolul al XIII-lea? Noţiunea de suveranitate a putut fi descoperită aici sau aiurea, la o anume dată sau altcîndva, dar faptul că opinia publică este forţa radicală, care în societăţile umane produce fenomenul comenzii, este un lucru la fel de vechi şi de peren ca şi omul. Astfel, în fizica lui Newton, gravitaţia este forţa care produce mişcarea. Iar legea opiniei publice este gravitaţia universală a istoriei politice. Fără ea, nici ştiinţa istorică n-ar fi posibilă. De aceea Hume insinuează foarte subtil că obiectul istoriei constă în a demonstra că suveranitatea opiniei publice, departe de a fi o aspiraţie utopică, este ceea ce s-a manifestat dintotdeauna şi în orice clipă în societăţile umane. Aşadar, pînă şi cel ce încearcă să guverneze cu ienicerii depinde de opinia acestora şi de cea pe care o au despre ei ceilalţi locuitori.

Adevărul este că nu se comandă cu ajutorul ienicerilor. Astfel, Talleyrand îi spunea lui Napoleon: „Sire, cu baionetele se poate face orice, în afară de un singur lucru: să te aşezi pe ele". Iar a comanda nu înseamnă a înşfăca puterea, ci a o exercita în linişte. Pe scurt, a comanda înseamnă a te aşeza. Pe tron, pe un jilţ de magistrat, într-un fotoliu prezidenţial sau ministerial. Contrar a ceea ce presupune o optică inocentă şi superficială, a comanda nu este atît o chestiune de pumni, cît de... şezut. Statul este de fapt starea opiniei; o situaţie de echilibru, de statică.

Se întîmplă însă ca uneori opinia publică să nu existe. O societate împărţită în grupuri opuse, a căror forţă de opinie se anulează reciproc, nu permite constituirea unui comandament. Şi cum natura are oroare de vid, golul pe care îl lasă forţa absentă a opiniei publice se umple cu forţa brută; aceasta se prezintă, în cele din urmă, ca substitut al celeilalte.

De aceea, dacă vrem să exprimăm cu toată precizia legea opiniei publice ca lege a gravitaţiei istorice, e bine să ţinem seama de aceste cazuri de absenţă, şi atunci se ajunge la o formulă care este cunoscutul, venerabilul şi veridicul loc comun: nu se poate comanda împotriva opiniei publice.

Acest lucru ne face să recunoaştem faptul că a comanda presupune predominanţa unei opinii, prin urmare a unui spirit; că orice comandă nu este, la urma urmei, altceva decît putere spirituală. Faptele istorice o confirmă întru totul. Orice comandă primitivă are un caracter „sacru“, pentru că se bazează pe religie, iar religia este prima formă sub care apare întotdeauna ceea ce mai apoi va fi spirit, idee, opinie; într-un cuvînt, imaterialul şi ultrafizicul. În Evul Mediu, acelaşi fenomen se reproduce la o scară mai mare. Statul sau prima putere publică formată în Europa este Biserica, cu caracterul ei specific şi deja definit ca „putere spirituală“. De la Biserică, puterea politică învaţă că la origine şi ea este putere spirituală, impunerea anumitor idei, şi astfel se creează *Sfîntul* Imperiu roman. În acest mod, luptă două puteri, la fel de spirituale, care, neputîndu-se diferenţia în substanţă — ambele înseamnă spirit —, ajung la un acord: să se instaleze fiecare într-un mod al timpului: vremelnicul şi eternul. Puterea temporară şi puterea religioasă sînt identice din punct de vedere spiritual; dar una este spiritul timpului — opinia publică limitată la lume şi schimbătoare —, în vreme ce cealaltă este spiritul veşniciei — opinia lui Dumnezeu, cea pe care Dumnezeu o are despre om şi despre destinul lui.

Spunînd deci că la cutare dată comandă cutare popor sau grup omogen de popoare este totuna cu a spune că la aceeaşi dată predomină în lume cutare sistem de opinii, de idei, preferinţe, aspiraţii, proiecte.

Cum trebuie înţeleasă această predominare? Majoritatea oamenilor nu au opinie şi trebuie ca aceasta să le vină din afară, prin presiune, tot aşa cum lubrefiantul pătrunde în maşini. De aceea e nevoie ca spiritul — oricare ar fi el — să aibă putere şi să şi-o exercite, pentru ca lumea care nu are opinie — şi aceasta este majoritară — să aibă. Fără opinii, convieţuirea umană ar fi un haos, ba chiar mai mult: un neant istoric. Fără opinii, viaţa oamenilor ar fi lipsită de arhitectură, de organicitate. De aceea, fără o putere spirituală, *fără cineva care să comande*, şi în măsura în care această putere lipseşte,

peste omenire domneşte haosul. Şi tot aşa, *orice deplasare de putere*, orice schimbare de conducători înseamnă totodată şi o schimbare de opinii şi, prin urmare, o schimbare de gravitaţie istorică.

Să revenim acum la cele spuse la început. Timp de mai multe veacuri, Europa, un conglomerat de popoare cu spirit omogen, a fost cea care a comandat în lume. În Evul Mediu, nimeni nu comanda în lumea vremelnică, ceea ce s-a întîmplat în toate evurile medii ale istoriei. Din această pricină, ele au însemnat pretutindeni un relativ haos şi o relativă barbarie, un deficit de opinie. Sînt vremuri în care lumea iubeşte, urăşte, rîvneşte, dispreţuieşte; şi face toate acestea cu mare patimă. Însă, în schimb, opinia lipseşte aproape cu totul. Asemenea vremuri nu sînt lipsite totuşi de farmec. Dar în marile epoci omenirea se hrăneşte din opinie şi tocmai de aceea există ordine. Dincolo de Evul Mediu, dăm iarăşi peste o epocă în care, ca şi în cea modernă, comandă cineva, deşi asupra unei părţi mai limitate a lumii: Roma, marea stăpînă. Ea a instaurat ordinea în Mediterana şi în împrejurimile acesteia.

În perioada de după primul război mondial, a început să se spună că Europa nu mai comandă în lume. Ne dăm oare bine seama de gravitatea acestui diagnostic? Se anunţă astfel o deplasare a puterii. Încotro se îndreaptă oare această deplasare? Cine va urma Europei la comanda lumii? Dar e oare sigur că-i va urma cineva? Şi dacă nu-i va urma nimeni, ce se va întîmpla oare?

II

Adevărul este că în lume se întîmplă în fiecare clipă, deci şi acum, o infinitate de lucruri. Pretenţia de a spune ce se întîmplă acum în lume trebuie deci înţeleasă cu tot ceea ce presupune ca autoironie. Dar pentru că este imposibil să obţinem o imagine completă a realităţii, nu avem altă cale decît să construim arbitrar o realitate şi să presupunem că

lucrurile sînt într-un anumit fel. Această metodă ne oferă o schemă, adică un concept sau o reţea de concepte. Prin ea, ca printr-o grilă, putem examina apoi realitatea efectivă şi atunci, doar atunci, obţinem o viziune aproximativă a acesteia. În aceasta constă metoda ştiinţifică. Ba chiar mai mult, în aceasta constă folosirea intelectului. Cînd spunem, văzînd un prieten înaintînd pe aleea unei grădini, „acesta este Pedro“, comitem, în mod deliberat, ironic, o greşeală. Pentru că Pedro înseamnă pentru noi un repertoriu schematic de comportamente fizice şi morale — ceea ce numim „caracter“ —, iar adevărul este că uneori prietenul nostru Pedro nu seamănă mai deloc cu ideea exprimată de cuvintele „prietenul nostru Pedro“.

Orice concept, cel mai banal posibil, ca şi cel mai tehnic, este cuprins în propria sa ironie, în dinţişorii unui zîmbet alcionic, tot aşa cum diamantul, tăiat geometric, se încastrează în ghearele de aur ale monturii sale. El enunţă cu foarte mare seriozitate: „acest lucru este A, iar celălalt este B“. Dar seriozitatea lui este aceea a unui *pince-sans-rire*. Aceasta este seriozitatea instabilă a celui care, înăbuşindu-şi un hohot de rîs, l-ar vomita dacă nu şi-ar strînge bine buzele. El ştie foarte bine că acest lucru nu este A, cu orice preţ, nici celălalt nu este B, fără rezerve. Gîndirea riguroasă cuprinsă în concept este cu totul altceva decît expresia verbală a aceluiaşi concept. Şi tocmai în această duplicitate constă ironia. Ceea ce gîndim cu adevărat este următorul lucru: eu ştiu că, de fapt, acest lucru nu este A, nici celălalt B; dar admiţînd că sînt A şi B, eu mă înţeleg cu mine însumi în privinţa efectelor comportamentului meu vital faţă de unul sau de celălalt.

Această teorie a cunoaşterii raţiunii l-ar fi iritat pe un grec. Pentru că grecul credea că a descoperit realitatea însăşi în raţiune, în concept. În schimb, noi credem că raţiunea, conceptul, este o unealtă de gospodărie a omului, de care acesta are nevoie şi pe care o foloseşte pentru a-şi lămuri propria sa situare în mijlocul acestei infinite şi arhiproblematice realităţi

care este viaţa. Viaţa înseamnă lupta cu lucrurile pentru a se susţine printre ele. Conceptele reprezintă planul strategic pe care îl stabilim pentru a răspunde la atacul lor. De aceea, dacă cercetăm în profunzime conţinutul fiecărui concept, descoperim că acesta nu ne spune nimic despre lucrul însuşi, ci rezumă doar ceea ce poate face un om cu acel lucru sau ce anume poate suferi din pricina acestuia. Această opinie limitativă, potrivit căreia conţinutul oricărui concept este întotdeauna vital, este mereu acţiune posibilă sau suferinţă posibilă a unui om, n-a fost pînă acum, după ştiinţa mea, susţinută de nimeni, dar ea este, după părerea mea, termenul neclintit al procesului filozofic care se iniţiază o dată cu Kant. De aceea, dacă revedem în această lumină întregul trecut al filozofiei de pînă la Kant, ni se va părea că, *în fond*, toţi filozofii au spus acelaşi lucru. Ei, bine, orice descoperire filozofică nu este altceva decît o descoperire şi o aducere la suprafaţă a ceea ce exista în străfunduri.

Asemenea introducere este cam exagerată faţă de ceea ce vreau să spun, fără legătură cu problemele filozofice. Eu voiam să spun pur şi simplu că ceea ce se întîmplă acum în lume — în lumea istorică, bineînţeles — se reduce exclusiv la acest lucru: vreme de trei secole, Europa a comandat în lume, iar astăzi nu e sigură că mai comandă încă, nici că va continua s-o facă. A reduce la o formulă atît de simplă infinitatea de lucruri pe care le cuprinde realitatea istorică actuală este, în cel mai bun caz, o exagerare, desigur, dar eu aveam nevoie de aceasta pentru a vă reaminti că a gîndi înseamnă, *volens nolens*, a exagera. Cine preferă să nu exagereze trebuie să tacă sau chiar mai mult: trebuie să-şi paralizeze intelectul şi să caute un mod de a deveni idiot.

Cred, într-adevăr, că aceste lucruri se întîmplă cu adevărat în lume şi că toate celelalte nu sînt decît consecinţă, condiţie, simptom şi anecdotă.

Eu n-am spus că Europa ar fi încetat să mai comande, ci mai exact că în aceşti ani Europa are grave îndoieli dacă mai comandă sau nu, dacă va mai comanda şi mîine. Acestui fapt

îi corespunde la celelalte popoare de pe pămînt o stare de spirit congruentă: ele se îndoiesc dacă acum sînt comandate de către cineva. Dar ele nu sînt sigure nici de aceasta.

S-a vorbit mult în aceşti ani despre decăderea Europei. Eu îl rog insistent pe cititor să renunţe la ingenuitatea de a se mai gîndi la Spengler numai pentru simplul motiv că se vorbeşte de decăderea Europei sau a Occidentului. Înainte de apariţia cărţii sale, deja toată lumea nu vorbea decît despre asta, iar succesul acesteia s-a datorat, după cum se ştie, faptului că o asemenea bănuială, o asemenea preocupare preexistau în toate minţile, în sensurile şi din raţiunile cele mai diverse.

Atîta s-a vorbit despre decadenţa europeană, încît mulţi au ajuns s-o ia drept un fapt deja împlinit. Nu pentru că ar crede cu seriozitate acest lucru sau pentru că el ar fi cumva evident, ci pentru că s-au obişnuit să-l ia drept sigur, deşi, sincer vorbind, nu-şi aduc aminte să se fi convins în mod hotărît de aceasta la vreo dată anume. Recenta carte a lui Waldo Frank, *Redescoperirea Americii*, se bazează în întregime pe presupunerea că Europa agonizează. Totuşi Frank nu analizează, nu discută, nici măcar nu pune problema unui asemenea fapt enorm, care îi va servi drept formidabilă premisă. Fără alte verificări, Frank pleacă de la acest fapt ca de la ceva sigur. Iar această naivitate în punctul de plecare îmi este de ajuns pentru a crede că Frank nu este convins de decăderea Europei; dimpotrivă, nici măcar nu ridică o asemenea chestiune. O ia ca pe un tramvai. Locurile comune sînt tramvaiele transportului intelectual.

Şi ca el procedează multă lume. O fac mai ales popoarele, popoare întregi.

Lumea oferă astăzi un peisaj de o puerilitate exemplară. La şcoală, cînd cineva anunţă că învăţătorul a plecat, gloata de şcolari se destinde şi devine indisciplinată. Fiecare elev simte plăcerea de a scăpa de presiunea pe care o impunea prezenţa dascălului, de a lepăda jugul normelor, de a-şi ridica picioarele, de a se simţi stăpîn al propriului destin. Dar îndată ce este abolită norma care fixa ocupaţiile şi îndatoririle,

mulţimea de şcolari nu mai are ceva anume de făcut, o ocupaţie serioasă, o sarcină cu un sens anume, cu continuitate şi traiectorie; ceea ce înseamnă că nu mai poate face decît un singur lucru: să ţopăie.

Spectacolul frivol pe care ni-l oferă popoarele mici este deplorabil. Avînd în vedere că Europa e — după cum se spune — în decădere şi nu mai este deci interesată să comande, fiecare naţiune, chiar şi cele mici, se agită, gesticulează, se ghemuieşte sau se umflă în pene ori se lungeşte, dîndu-şi aere de om mare, stăpîn pe propriul destin. De aici, vibrionica panoramă de „naţionalisme" care ne sînt oferite pretutindeni.

În capitolele anterioare, am încercat să schiţez un nou tip de om care predomină astăzi în lume: l-am numit omul-masă şi am subliniat că principala sa caracteristică constă în faptul că, simţindu-se mediocru, proclamă dreptul la mediocritate şi refuză recunoaşterea unor instanţe superioare lui. Era firesc ca, dacă acest mod de a fi predomină la fiecare popor, fenomenul să se producă şi cînd privim naţiunile în ansamblul lor. Există, de asemenea, în mod relativ, popoare-masă, gata să se ridice împotriva marilor popoare creatoare, minorităţi din stirpea umană, care au organizat istoria. Este realmente caraghios să vezi cum cutare sau cutare mică republică, din colţişorul său pierdut, se ridică pe vîrful picioarelor şi dojeneşte cu asprime Europa, declarînd că rolul europenilor în istoria universală a luat sfîrşit.

Ce rezultă de aici? Europa a creat un sistem de norme a căror eficacitate şi fertilitate au fost demonstrate vreme de secole. Aceste norme nu sînt, nici pe departe, cele mai bune cu putinţă. Ele sînt însă, fără îndoială, definitive, atîta timp cît nu există şi nici nu se întrevăd altele. Pentru a fi depăşite, e nevoie să fie create altele. Acum, popoarele-masă s-au hotărît să considere învechit acest sistem de norme care constituie civilizaţia europeană, dar cum nu sînt în stare să creeze altul, nu ştiu ce să facă şi, ca să-şi umple timpul, se lasă în voia ţopăitului.

Aceasta este prima consecință care survine cînd cineva încetează să mai comande în lume; revoltîndu-se, ceilalți se trezesc că au rămas fără ocupație, fără un program de viață.

III

Țiganul s-a dus să-și mărturisească păcatele. Însă preotul, prudent, a început prin a-l întreba dacă știe care sînt poruncile lui Dumnezeu. La care țiganul a răspuns: *„Știți, părinte, eu mă apucasem să le învăț, dar s-a zvonit c-or să fie suspendate"*.

Oare nu este aceeași situația prezentă în lume? Circulă zvonul că legile europene nu mai au putere de guvernare și, avînd în vedere acest lucru, lumea — oameni și popoare — profită de ocazie pentru a trăi fără imperative. Pentru că nu existau alte imperative decît cele europene. Nu este vorba aici — cum s-a întîmplat în alte rînduri — de germinarea unor noi norme care să le deplaseze pe cele vechi sau de o fervoare foarte nouă care să absoarbă în focul său tînăr vechile entuziasme în scădere. Acesta ar fi un fenomen curent. E vorba chiar de ceva mai mult: ceea ce e vechi este vechi nu din cauza propriei senilități, ci pentru că există aici un nou principiu care, numai fiindcă este nou, îmbătrînește pe dată tot ceea ce există dinainte. Dacă n-am avea copii, n-am mai fi „bătrîni" sau am îmbătrîni mai greu. La fel se întîmplă și cu mașinile. Un automobil de acum zece ani pare mai vechi decît o locomotivă de acum douăzeci de ani, pur și simplu pentru că invențiile în domeniul tehnicii automobilistice s-au succedat cu o mai mare rapiditate. Această decadență care își are sursa în înmugurirea unor noi tinereți este un simptom de sănătate.

Însă ceea ce se petrece acum în Europa este un lucru nesănătos și straniu. Preceptele europene și-au pierdut vigoarea fără ca altele să se întrezărească la orizont. Europa — se spune — a încetat să mai comande și nu se vede cine ar putea-o

înlocui. Prin Europa se înţelege înainte de toate, şi mai ales, trinitatea Franţa, Anglia, Germania. În regiunea de pe glob pe care o ocupă acestea s-a maturizat un mod de existenţă umană în conformitate cu care a fost organizată lumea. Dacă, după cum se spune, aceste trei ţări se află în decadenţă, iar programul lor de viaţă şi-a pierdut vitalitatea, nu e de mirare că lumea se demoralizează.

Iar acesta este purul adevăr. Toată lumea — naţiuni, indivizi — e demoralizată. O perioadă, această demoralizare amuză şi chiar generează oarecari iluzii. Cei umili cred că au scăpat de o povară. Decalogurile îşi păstrează, de pe vremea în care erau înscrise în piatră sau bronz, caracterul lor apăsător. Etimologic, a comanda înseamnă a însărcina, a da ceva pe mîinile cuiva. Cel care comandă este negreşit împovărător. Inferiorii din toată lumea sînt sătui să tot fie împovăraţi şi se bucură, cu un aer sărbătoresc, de acest timp scutit de grele imperative. Dar sărbătoarea durează puţin. Fără precepte care să ne oblige să trăim într-un anume fel, viaţa noastră rămîne într-o pură disponibilitate. Aceasta este tragica situaţie intimă în care se află cei mai buni tineri din lume. Dacă se simt liberi, fără cătuşe, atunci ei se simt goi. O viaţă în disponibilitate este o mai mare autonegare decît însăşi moartea. Pentru că a trăi înseamnă a face ceva anume — înseamnă a îndeplini o sarcină —, iar în măsura în care evităm să ne consacrăm existenţa pentru ceva anume, ne golim propria noastră viaţă. În curînd se va auzi un nemaipomenit strigăt pe toată planeta, care va urca pînă la stele, ca lătratul unor numeroase haite de cîini, cerînd pe cineva şi ceva să comande, să impună o activitate sau o obligaţie.

Iată ce aveam de spus celor care, cu o copilărească inconştienţă, ne anunţă că Europa deja nu mai comandă. A comanda înseamnă a da de lucru oamenilor, a-i îndemna spre soarta lor, spre făgaşul lor, a-i abate de la extravaganţa lor, care înseamnă de obicei trîndăvie, viaţă searbădă, dezolare.

Nu ar conta deloc că Europa încetează să mai comande, dacă ar exista altcineva capabil să-i ia locul. Însă nu există

nici măcar o umbră de înlocuitor. New Yorkul şi Moscova nu reprezintă ceva nou faţă de Europa. Şi unul şi celălalt sînt doar două parcele ale comandamentului european şi care, disociindu-se de celelalte, şi-au pierdut sensul. De fapt e îngrijorător să vorbim despre New York sau despre Moscova. Pentru că nimeni nu ştie cu exactitate ceea ce sînt, se ştie doar că nici despre unul, nici despre celălalt oraş n-au fost încă spuse cuvinte decisive. Dar chiar fără a şti pe deplin ce anume sînt, se cunosc destule pentru a le înţelege caracterul generic. Într-adevăr, amîndouă aparţin de drept la ceea ce uneori am numit „fenomene de *camuflaj* istoric". În esenţă, camuflajul este o realitate care nu este ceea ce pare a fi. Înfăţişarea sa îi ascunde substanţa, în loc să i-o reveleze. De aceea îi înşală pe cei mai mulţi dintre oameni. Poate scăpa de păcăleala pe care o produce camuflajul numai cel care ştie dinainte că, în general, camuflajul există. Acelaşi lucru se întîmplă şi cu mirajul. Conceptul corectează privirea.

În orice fapt de camuflaj istoric, există două realităţi care se suprapun: una profundă, efectivă, substanţială; cealaltă, aparentă, accidentală şi de suprafaţă. Astfel, la Moscova există o peliculă de idei europene — marxismul —, gîndite în Europa, vizînd realităţi şi probleme europene. Sub aceasta, se află un popor distinct de cel european nu numai ca materie etnică, ci şi — ceea ce contează mult mai mult — de vîrstă diferită de a noastră. Un popor încă în fierbere, adică tînăr. Faptul că marxismul a triumfat în Rusia — unde nu există industrie — ar fi cea mai mare contradicţie care i se putea întîmpla marxismului. Însă o asemenea contradicţie nu există, pentru că nu a avut loc un astfel de triumf. Rusia este marxistă tot aşa cum erau romani germanicii din Sfîntul Imperiu *roman*. Noile popoare nu au *idei*. Cînd cresc într-o ambianţă în care există sau în care a existat pînă de curînd o veche cultură, ele se refugiază în ideea pe care aceasta le-o oferă. Aici se află camuflajul şi raţiunea sa. După cum am mai remarcat şi în alte rînduri, se uită că există două mari tipuri de evoluţie pentru un popor. Există popoare care se nasc

într-o „lume“ lipsită de orice civilizaţie. De exemplu, cel egiptean sau cel chinez. La un astfel de popor totul este autohton, iar gesturile sale au un sens clar şi direct. Dar mai sînt şi popoare care germinează şi se dezvoltă într-o ambianţă pătrunsă deja de o cultură cu o îndelungată istorie. Roma, de pildă, care creşte în plină Mediterană, ale cărei ape erau impregnate de civilizaţia greco-orientală. De aceea jumătate dintre gesturile romane nu sînt autentice, ci învăţate. Iar gestul învăţat, dobîndit, este întotdeauna dublu, şi adevărata sa semnificaţie nu este directă, ci mediată. Cel care face un gest dobîndit — de exemplu, pronunţă un cuvînt dintr-o altă limbă — face pe dedesubt şi gestul său, cel autentic; de pildă, traduce în limba sa cuvîntul exotic. Iată de ce, pentru a înţelege camuflajele, e nevoie şi de o privire mediată a celui care traduce un text cu dicţionarul alături. Eu aştept o carte în care marxismul lui Stalin să fie tradus în istoria Rusiei. Pentru că tocmai acest fapt, adică ceea ce ţine de caracterul său rusesc, este mai puternic, nu ceea ce ţine de comunism. Închipuiţi-vă ce-ar însemna aceasta! Singurul lucru sigur este că Rusia mai are încă nevoie de secole ca să poată *aspira la comanda lumii*. Pentru că-i lipsesc încă propriile comandamente, a trebuit să se prefacă deci că aderă la principiul european al lui Marx. Pentru că este încă prea tînără, această ficţiune i-a fost de ajuns. Tînărul nu are nevoie de raţiuni pentru a trăi; el are nevoie doar de pretexte.

Un lucru asemănător se întîmplă şi cu New York-ul. Ar fi tot o greşeală să-i atribuim forţa actuală comandamentelor cărora i se supune.

În ultimă instanţă, acestea se reduc la unul singur: tehnica. Dar ce coincidenţă! Este vorba şi aici de o invenţie europeană, nu americană. Tehnica a fost inventată de Europa în cursul secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea. Dar ce coincidenţă! Tocmai în secolele în care ia naştere America! Şi ni se spune cît se poate de serios că esenţa Americii este concepţia sa practică şi tehnică despre viaţă! În loc să ni se spună: America este, cum sînt întotdeauna coloniile, o reînnoire, o reîntinerire a raselor

vechi, mai ales a celor din Europa. Din rațiuni diferite de cele ale Rusiei, și Statele Unite reprezintă un caz al acestei specifice realități istorice pe care o numim „popor nou". S-ar putea crede că aceasta e doar o frază, însă ea este un lucru la fel de evident ca și tinerețea unui om. America e puternică prin tinerețea sa, care s-a pus în slujba acestui comandament contemporan numit „tehnică", tot așa cum s-ar fi pus și în slujba budismului, dacă acesta ar fi fost la ordinea zilei. Dar acționînd astfel, America nu face altceva decît să-și înceapă istoria. Acum vor începe neliniștile sale, disensiunile, conflictele. Vor veni multe alte lucruri, printre care unele cu totul opuse tehnicii și utilitarismului. America are o vîrstă mai fragedă decît Rusia. Eu am susținut întotdeauna, cu teamă că exagerez, că este un popor primitiv, *camuflat* de ultimele invenții[1]. Acum, Waldo Frank, în *Redescoperirea Americii*, o declară cu sinceritate. America n-a suferit încă: este iluzoriu să credem că poate poseda virtuțile necesare pentru a comanda.

Cine vrea să evite concluzia pesimistă că nimeni n-o să mai comande și că, așadar, lumea istorică va reveni la haos, va trebui să se întoarcă la punctul de plecare și să se întrebe serios: Este chiar atît de sigur, pe cît se spune, că Europa se află în decădere și renunță la comandă, adică abdică? N-o fi cumva această aparentă decadență criza binefăcătoare care îi va permite Europei să fie cu adevărat Europa? Evidenta decădere a *națiunilor* europene nu ar fi *a priori* necesară, dacă într-o bună zi vor fi posibile Statele Unite ale Europei, pluralitatea europeană substituită prin reala sa unitate?

IV

Funcția de a comanda și de a da ascultare este funcția decisivă în orice societate. Dacă această chestiune — cine comandă și cine dă ascultare — este rezolvată anapoda, toate

[1] A se vedea eseul *Hegel y América*, în *El Espectador*, vol. VII, 1930 (și *Obras Completas*, vol. II).

celelalte vor merge tulbure şi greoi. Chiar şi cea mai adîncă intimitate a fiecărui individ, în afară de excepţii geniale, va fi tulburată şi falsificată. Dacă omul ar fi o fiinţă solitară care accidental ar intra în relaţii de convieţuire cu celelalte, poate că ar rămîne neatins de asemenea repercusiuni ale puterii, ivite în deplasările şi crizele de comandă. Însă cum omul este o fiinţă socială în textura sa fundamentală, el este zguduit în natura sa intimă de mutaţii care, la drept vorbind, afectează imediat numai colectivitatea. De aceea, dacă un individ este luat în parte şi analizat, este suficient ca să aflăm, fără alte date, cum funcţionează în ţara sa conştiinţa despre comandă şi supunere.

Ar fi interesant şi chiar util să supunem acestui examen caracterul individual al spaniolului mediu. Operaţiunea ar fi totuşi supărătoare şi, deşi utilă, deprimantă; de aceea o voi eluda. Dar aceasta ne-ar arăta enorma doză de demoralizare intimă, de degradare pe care le produce asupra omului mediu din ţara noastră faptul că Spania este o naţiune care trăieşte, de secole, cu o conştiinţă viciată despre comandă şi supunere. Degradarea nu este altceva decît acceptarea, ca stare obişnuită şi normală, a unei neregularităţi, a ceva care continuă să pară nefiresc, deşi este acceptat. Cum nu este posibilă convertirea într-o sănătoasă normalitate a ceva care în esenţa sa este criminal şi nefiresc, individul optează pentru adaptarea sa la nefiresc, devenind astfel cu totul părtaş la crimă şi la neregularităţile pe care le atrage după sine. Este un mecanism asemănător celui pe care îl enunţă zicala populară care spune: „O minciună aduce după sine altele o sută". Toate naţiunile au traversat perioade în care cineva care nu trebuia să comande a aspirat la comandă; însă un puternic instinct le-a făcut să-şi concentreze imediat energiile şi să îndepărteze acea nelegitimă pretenţie la comandă. Au respins neregularitatea tranzitorie şi astfel şi-au reconstruit morala publică. Dar spaniolul a procedat altfel: în loc să se împotrivească a fi comandat de cineva pe care conştiinţa sa intimă îl refuza, a preferat să-şi falsifice tot restul fiinţei sale pentru a se acomoda

la frauda iniţială. Atîta timp cît va persista acest fapt în ţara noastră, ar fi zadarnic să aşteptăm ceva de la oamenii rasei noastre. O societate al cărei stat, a cărei comandă sau putere sînt constituite fraudulos nu poate avea o vigoare elastică pentru dificila întreprindere de a se sprijini onorabil pe istorie.

Nu este deci nimic ciudat în faptul că este de ajuns o mică îndoială, o simplă şovăială în legătură cu cei care comandă în lume, ca astfel întreaga lume — atît în viaţa publică, cît şi în viaţa privată — să înceapă să se demoralizeze.

Prin însăşi natura sa, viaţa umană trebuie să fie dedicată unui lucru anume, unei întreprinderi glorioase sau umile, unui destin ilustru sau obscur. Este vorba aici despre o condiţie ciudată, dar inexorabilă, înscrisă în existenţa noastră. Pe de o parte, a trăi înseamnă ceva pe care fiecare îl face pentru sine şi prin sine. Pe de altă parte, dacă viaţa aceasta care este a mea, care nu interesează pe nimeni altcineva decît pe mine, nu este dedicată unui anumit lucru, ea se va desfăşura dezarticulat, fără tensiune şi fără „formă". În ultimii ani am asistat la uriaşul spectacol al unui nesfîrşit număr de vieţi umane care rătăcesc prin propriul lor labirint, neavînd pentru ce să se dedice. Toate imperativele, toate ordinele au rămas în suspensie. Se pare că situaţia ar trebui să fie ideală, pentru că fiecărei existenţe îi rămîne deplina libertate de a face orice i se năzare, de a se ocupa de sine. La fel şi fiecărui popor. Europa şi-a slăbit presiunea asupra lumii. Dar rezultatul a fost contrar faţă de ceea ce se aştepta. Consacrîndu-se sieşi, fiecare viaţă rămîne în sine, goală, fără nimic. Şi cum trebuie să facă totuşi ceva, se inventează sau se preface a se inventa frivolă pe sine însăşi, se consacră unor false îndeletniciri pe care nu i le impune nimic intim, sincer. Astăzi, un lucru; mîine, altul, opus primului. Iar cînd se întîlneşte pe sine însăşi, se simte pierdută. Egoismul este labirintic, se înţelege. A trăi înseamnă a ne îndrepta spre ceva, a merge spre un ţel. Ţelul nu este drumul meu, nu este viaţa mea; este ceva în slujba căruia îmi pun viaţa şi care, tocmai de aceea, se află în afara vieţii, dincolo de ea. Dacă mă hotărăsc să umblu numai în interiorul

vieţii mele, ca un egoist, nu voi avansa, nu mă voi duce nicăieri; mă învîrtesc la nesfîrşit pe loc. Aşa este labirintul, un drum care nu duce nicăieri, care se pierde în sine însuşi, pentru că nu este altceva decît un drum interior.

După război, europeanul s-a retras în sine, n-a mai întreprins nimic, nici pentru sine, nici pentru ceilalţi. De aceea, din punct de vedere istoric, continuăm să fim ca acum zece ani.

Nu se comandă în vînt. Comanda constă într-o presiune care se exercită asupra celorlalţi. Dar nu constă numai într-atît. Dacă s-ar reduce numai la această presiune, n-ar fi decît violenţă. Nu trebuie uitat că a comanda are un dublu efect: se comandă cuiva, dar i se comandă ceva. Iar ceea ce se comandă este, la urma urmei, participarea la o întreprindere, la un mare destin istoric. De aceea nu există imperiu fără un program de viaţă, mai precis fără un plan de viaţă imperială. După cum spune versul lui Schiller:

Cînd regii construiesc, cărăuşii au de lucru.

Nu e bine deci să ne alăturăm opiniei curente potrivit căreia comportamentul marilor popoare — ca şi al indivizilor — ţine de o inspiraţie pur egoistă. Nu este chiar aşa uşor cum se crede, să fii cu adevărat egoist şi nici un egoist nu a triumfat vreodată. Egoismul aparent al marilor popoare şi al marilor oameni nu este altceva decît duritatea inevitabilă cu care trebuie să se comporte oricine şi-a pus viaţa în slujba unei întreprinderi. Cînd faci ceva cu adevărat şi te dăruieşti total unui proiect, nu ţi se poate cere să mai ţii seamă şi de trecători sau să fii disponibil pentru mici altruisme întîmplătoare. Unul dintre lucrurile care îi încîntă nespus pe călătorii care traversează Spania este că dacă cineva întreabă pe stradă unde este o anumită piaţă sau cutare edificiu se întîmplă ca, frecvent, cel întrebat să nu-şi mai continue drumul şi să se sacrifice generos pentru străin, conducîndu-l pînă la locul care îl interesează pe acesta. Eu nu neg că ar putea să fie în caracterul celtiberului cumsecade un dram de generozitate şi mă bucur că străinul îi interpretează astfel conduita. Dar

cînd am auzit sau am citit despre acest lucru, niciodată n-am putut să-mi reprim un sentiment de neîncredere: compatriotul întrebat mergea oare undeva, cu adevărat? Pentru că deseori s-ar putea foarte bine întîmplă ca spaniolul să nu se ducă nicăieri, să nu aibă nici un proiect şi nici o misiune, ci mai degrabă să iasă afară pentru a vedea dacă nu cumva viaţa celorlalţi i-ar putea-o umple pe a sa. Cred că de multe ori compatrioţii mei ies pe stradă ca să vadă dacă nu dau cumva peste vreun străin pe care să-l însoţească.

Este grav însă că îndoiala despre comanda asupra lumii, exercitată pînă acum în Europa, a demoralizat restul popoarelor, cu excepţia celor care, prin tinereţea lor, se mai află încă în preistorie. Dar şi mai grav este faptul că acest *piétinement sur place* ajunge să-l demoralizeze chiar pe european. Eu nu gîndesc astfel pentru că sînt european sau cam aşa ceva. Şi n-o să spun: dacă europeanul nu va mai comanda în viitorul apropiat, nu mă mai interesează viaţa lumii. Nu m-ar deranja deloc dacă europeanul nu ar mai comanda în lume, dacă astăzi ar exista un alt grup de popoare capabile să-i ia locul la Putere şi să preia conducerea planetei. Dar nici n-aş cere aşa ceva. Aş accepta să nu mai comande nimeni, dacă aceasta n-ar însemna volatilizarea tuturor virtuţilor şi darurilor omului european.

Ei, bine, aşa ceva este inadmisibil. Dacă europeanul se obişnuieşte să nu mai comande, ar fi de ajuns o generaţie şi jumătate pentru ca bătrînul continent, şi apoi întreaga lume, să cadă în inerţie morală, în sterilitate intelectuală şi în barbarie generală. Numai iluzia puterii şi disciplina responsabilităţii pe care ea o inspiră mai pot menţine în tensiune sufletele Occidentului. Ştiinţa, arta, tehnica şi toate celelalte trăiesc din atmosfera tonică pe care o creează conştiinţa conducerii. Dacă aceasta lipseşte, europeanul se va degrada. Spiritele nu vor mai avea această credinţă radicală în ele însele, care să le propulseze energic, cu curaj, tenace, pentru a captura marile idei, noi la orice nivel. Europeanul va deveni definitiv cotidian. Incapabil de efort creator şi gratuit, va

recădea în trecut, în obişnuinţă, în rutină. Va deveni o creatură mediocră, formalistă, goală precum grecii din vremea decadenţei şi din întreaga istorie bizantină.

Viaţa creatoare presupune un regim de înaltă igienă, de mare nobleţe, de constante stimulente, care încurajează conştiinţa demnităţii. Viaţa creatoare este o viaţă energică, iar asemenea lucru este posibil numai într-una dintre aceste două situaţii: sau să fii tu însuţi cel care comandă sau să te afli într-o lume unde comandă altcineva, căruia să-i recunoaştem dreptul deplin pentru o astfel de funcţie; sau comand eu, sau mă supun. Dar a te supune nu înseamnă a îndura — a îndura înseamnă a te degrada —, ci dimpotrivă, a stima pe cel care comandă şi a-l urma, solidarizîndu-te cu el, plasîndu-te cu fervoare sub stindardul său.

V

E cazul să ne întoarcem acum la punctul de plecare al acestor articole: la faptul, deosebit de curios, că în lume se vorbeşte în ultimii ani despre decăderea Europei. Este deja surprinzător amănuntul că această decădere n-a fost observată mai întîi de către străini, descoperirea datorîndu-se europenilor înşişi. Dacă nimeni din afara bătrînului continent nu s-a gîndit la aşa ceva, cîtorva oameni din Germania, Anglia şi Franţa le-a trecut prin minte această sugestivă idee: oare nu începem să decădem? Ideea a avut o presă bună şi astăzi toată lumea vorbeşte despre decăderea europeană ca despre o realitate incontestabilă.

Opriţi-l însă pe cel care o enunţă, cu un gest uşuratic, şi întrebaţi-l pe ce fenomene concrete şi evidente se bazează diagnosticul său. Îl veţi vedea imediat făcînd gesturi vagi şi agitîndu-şi braţele spre rotunjimea universului, ceea ce este caracteristic oricărui naufragiat. De fapt, nu ştie de ce anume să se agaţe. Singurul lucru care apare, fără precizări de detaliu, cînd vrea să definească actuala decădere europeană este

ansamblul de dificultăţi economice în faţa cărora se găseşte azi fiecare dintre naţiunile europene. Dar cînd se pune problema să se precizeze oarecum caracterul acestor dificultăţi, se va remarca faptul că nici una dintre ele nu afectează serios puterea de a crea bogăţii şi că bătrînul continent a trecut prin crize de acest tip mult mai grave.

Oare întîmplător neamţul sau englezul nu se mai simte astăzi în stare să producă mai mult şi mai bine decît înainte? Nicidecum. Şi contează enorm să definim starea de spirit a neamţului sau a englezului în această dimensiune a economicului. Pentru că ceea ce este cu adevărat curios este tocmai faptul că depresiunea indiscutabilă din sufletele lor nu provine din aceea că s-ar considera mai puţin capabili, ci dimpotrivă, simţindu-şi posibilităţile mai mari ca niciodată, se izbesc de anumite bariere fatale care îi împiedică să realizeze ceea ce ar fi putut să facă foarte bine. Aceste frontiere fatale ale actualei economii germane, engleze, franceze sînt înseşi frontierele politice ale statelor respective. Adevărata dificultate nu rezidă deci într-o anume problemă economică pe care şi-o pun aceste state, ci în faptul că forma de viaţă publică în care trebuie să se mişte capacităţile economice nu se potriveşte cu dimensiunile acestora. După părerea mea, senzaţia de micşorare, de neputinţă care apasă evident în aceşti ani asupra vitalităţii europene se hrăneşte din disproporţia dintre capacitatea europeană actuală şi cadrul de organizare politică în care trebuie să acţioneze. Elanul în rezolvarea gravelor chestiuni urgente este mai viguros decît a fost vreodată, însă el se izbeşte imediat de minusculele cuşti în care se află, de micile naţiuni în care a fost pînă acum organizată Europa. Pesimismul, descurajarea care apasă astăzi peste sufletul continental se aseamănă mult cu cazul falnicei păsări care dînd din aripile sale larg deschise se răneşte de zăbrelele coliviei.

Dovada acestui fapt este că o asemenea combinaţie se repetă în toate domeniile, ai căror factori sînt în aparenţă foarte diferiţi de domeniul economic. De pildă, în viaţa intelectuală. Orice bun intelectual din Germania, Anglia sau

Franţa se simte astăzi sufocat în limitele naţiunii sale, îşi simte naţionalitatea ca pe o limitare absolută. Profesorul german îşi dă limpede seama că stilul de muncă la care îl obligă publicul său imediat de profesori germani este absurd şi duce dorul superioarei libertăţi de expresie de care se bucură scriitorul francez sau eseistul britanic. La rîndul lui, omul de litere parizian începe să înţeleagă că tradiţia de mandarinism literar, de formalism verbal, la care îl condamnă originea sa franceză, este epuizată şi că ar fi preferabil, păstrînd cele mai bune calităţi ale acestei tradiţii, să o integreze unora dintre virtuţile profesorului german.

În ceea ce priveşte politica internă, se întîmplă acelaşi lucru. N-a fost încă analizată în profunzime o foarte ciudată chestiune: cărei cauze i se datorează agonia vieţii politice a tuturor marilor naţiuni. Se spune că instituţiile democratice şi-au pierdut prestigiul. Însă tocmai acest lucru ar trebui explicat. Pentru că este vorba de o ciudată pierdere de prestigiu. Pretutindeni se vorbeşte rău despre Parlament; dar nu se vede de nicăieri — mă refer la cei a căror opinie contează — vreo tentativă de substituire a acestuia, nici măcar să existe vreo schiţare utopică a altor forme de stat care să pară preferabile, cel puţin în plan ideal. Nu trebuie deci să se creadă prea mult în autenticitatea acestei aparente pierderi de prestigiu. Nu instituţiile — ca instrumente ale vieţii publice — merg prost în Europa, ci scopurile pentru care sînt folosite. E nevoie de programe adecvate la dimensiunile efective pe care viaţa a ajuns să le aibă în interiorul fiecărui individ european.

Iată deci o greşeală de optică, care ar trebui corectată o dată pentru totdeauna, deoarece e penibil să ascultăm inepţiile care se tot debitează la orice oră, de exemplu în legătură cu Parlamentul. Există o întreagă serie de obiecţii valabile privitoare la modul în care sînt conduse parlamentele tradiţionale, însă dacă le luăm pe rînd, vom vedea că nici una dintre ele nu ne va duce la concluzia că trebuie suprimat Parlamentul, ci dimpotrivă, toate conduc direct şi evident la necesitatea de a-l reforma. Or, cel mai bun lucru care s-ar putea spune

omenește despre ceva este că trebuie să fie reformat, pentru că aceasta înseamnă că e necesar și totodată capabil de o nouă viață. Automobilul actual a ieșit din obiecțiile făcute automobilului din 1910. Însă disprețul banal în care a căzut Parlamentul nu provine din aceste obiecții. Se spune, de pildă, că nu este eficient. Trebuie atunci să întrebăm: de ce nu este eficient? Pentru că eficiența este virtutea pe care un instrument o are pentru a atinge o anume finalitate. În acest caz, finalitatea ar fi rezolvarea problemelor publice ale fiecărei națiuni. De aceea îl întrebăm pe cel care proclamă ineficiența parlamentelor dacă el are o idee clară despre rezolvarea problemelor publice actuale. Pentru că dacă nu are o idee clară, dacă în nici o țară nu este astăzi limpede, nici măcar la nivel teoretic, ce anume trebuie făcut, nu are sens ca instrumentele instituționale să mai fie acuzate de ineficiență. Ar trebui mai degrabă să reamintim că niciodată vreo instituție n-a creat în istorie state mai formidabile, mai eficiente decît statele parlamentare din secolul al XIX-lea. Faptul este atît de indiscutabil, încît a-l uita înseamnă pură prostie. Să nu se confunde deci posibilitatea și urgența de a reforma radical adunările legislative, pentru a le face „și mai“ eficiente, cu a le declara inutilitatea.

Scăderea de prestigiu a parlamentelor nu are nici o legătură cu știutele sale defecte. Aceasta provine dintr-o altă cauză, cu totul străină de parlamente ca instrumente politice. Provine din faptul că europeanul nu știe la ce să le folosească și că nu respectă finalitățile vieții publice tradiționale; pe scurt, pentru că nu-l mai entuziasmează statele naționale în care este înrolat și prizonier. Dacă privim cu oarecare atenție această scădere de prestigiu, ceea ce se vede este că cetățeanul, din cele mai multe țări, nu simte respect pentru statul său. Ar fi inutilă reformarea în profunzime a instituțiilor, căci nu acestea sînt privite cu lipsă de respect, ci statul însuși, care a devenit prea mic.

Pentru prima oară, europeanul, izbindu-se în proiectele sale economice, politice, intelectuale de limitele națiunii sale,

simte disproporţia dintre aceste proiecte — adică posibilităţile sale de viaţă, stilul său existenţial — şi dimensiunile corpului colectiv în care se află închis. Şi atunci a descoperit că a fi englez, german sau francez înseamnă a fi provincial. El a priceput, aşadar, că reprezintă „mai puţin" decît înainte, pentru că, odinioară, englezul, francezul şi germanul credeau, fiecare în parte, că ei erau universul. Aceasta este, mi se pare, adevărata origine a acestei impresii de decadenţă care îl afectează pe european. E vorba, prin urmare, de o origine pur intimă şi paradoxală, pentru că prezumţia de scădere se iveşte tocmai din creşterea capacităţii sale, iar el se loveşte de o organizare veche, în care nu mai are loc.

Pentru a da celor spuse aici un sprijin plastic care să le lămurească, să luăm orice activitate concretă; de pildă, producţia de automobile. Automobilul este o invenţie pur europeană. Totuşi producţia acestora este astăzi superioară în America. Urmarea: automobilul european se află azi în decădere. Şi totuşi, fabricantul european — industriaş sau tehnician — de automobile ştie foarte bine că superioritatea produsului american nu provine din vreo virtute specifică de care se bucură omul de peste mări, ci pur şi simplu din faptul că uzina americană le poate oferi produsul său, fără vreo dificultate, celor o sută douăzeci de milioane de oameni. Imaginaţi-vă că o uzină europeană ar avea o piaţă comercială formată din toate statele europene şi din coloniile şi protectoratele acestora. Nimeni nu se îndoiaşte că acest automobil prevăzut pentru cinci sute sau şase sute de milioane de oameni ar fi mult mai bun şi mai ieftin decît un Ford. Toate avantajele caracteristice tehnicii americane sînt aproape sigur efectele şi nu cauzele amplitudinii şi ale omogenităţii pieţei sale. „Raţionalizarea" industriei este consecinţa automată a dimensiunilor sale.

Adevărata situaţie a Europei ar trebui deci să fie aceasta: strălucitorul şi îndelungatul său trecut o face să atingă un nou stadiu de viaţă, în care totul a crescut; dar, totodată, structurile supravieţuitoare ale acestui trecut sînt pitice şi-i

blochează actuala expansiune. Europa s-a constituit sub formă de mici naţiuni. Într-un anumit sens, ideea naţională şi sentimentele naţionale au fost invenţia sa cea mai caracteristică. Şi acum se vede obligată să se depăşească pe sine însăşi. Aceasta este schema dramei enorme care se va juca în anii viitori. Va şti să se elibereze de ce e depăşit sau îi va rămîne, pentru totdeauna, prizonieră? Pentru că s-a mai întîmplat o dată în istorie ca o mare civilizaţie să moară fiindcă n-a putut să-şi schimbe ideea tradiţională despre stat...

VI

Am vorbit într-un alt loc despre calvarul şi moartea lumii greco-romane şi, pentru anumite detalii, fac trimitere la cele spuse acolo[1]. Dar acum putem aborda acest subiect sub alte aspecte.

Grecii şi latinii apar în istorie găzduiţi, ca albinele în stupi, în oraşe, în *polis*-uri. Acesta este un fapt pe care în paginile de faţă trebuie să-l luăm ca termen absolut şi ca geneză misterioasă; un fapt de la care trebuie pur şi simplu pornit, aşa cum zoologul porneşte de la constatarea brută şi inexplicabilă că *sphex*-ul trăieşte singuratic, neorganizat şi călător, în vreme ce albina aurie trăieşte numai în roiuri făcătoare de faguri[2]. Săpăturile şi cercetările arheologice ne permit să vedem cîte ceva din ceea ce se afla în solul Atenei şi al Romei, înainte ca Atena şi Roma să existe. Dar trecerea de la această preistorie,

---

[1] A se vedea eseul *Despre moartea Romei*, în *El Espectador*, vol. VI, 1927, (şi în *Obras Completas*, vol. II).

[2] Aceasta este ceea ce face raţiunea fizică şi cea biologică, „raţiunea naturalistă", arătînd astfel că este mai puţin raţională decît „raţiunea istorică". Pentru că aceasta, cînd tratează lucrurile în profunzime şi nu pe deasupra, ca în aceste pagini, refuză recunoaşterea vreunui fapt ca absolut. Pentru ea, a raţiona înseamnă a face fluid orice fapt, descoperindu-i geneza. Vezi, semnat de autor, eseul *Historia como sistema*, în „Revista de Occidente", ediţia a doua (şi în*Obras Completas*, vol. V).

pur rurală și fără caracter specific, la apariția cetății, fruct al noii specii pe care îl produce pămîntul ambelor peninsule, rămîne misterioasă; nu e limpede nici măcar legătura etnică dintre acele popoare protoistorice și ciudatele comunități care aduc în repertoriul uman o mare inovație: aceea de a construi o piață publică, iar în jurul ei, un oraș izolat de cîmp. Pentru că, într-adevăr, definiția cea mai apropiată de ceea ce înseamnă orașul și *polis*-ul seamănă mult cu cea dată în glumă tunului: luați o gaură, înconjurați-o strîns cu sîrmă și obțineți un tun. Tot așa și *orașul* sau *polis*-ul încep prin a fi mai întîi un loc gol: forum, agora; iar restul nu este decît un pretext pentru a proteja acest gol, a-i delimita conturul. La început, *polis*-ul nu este un ansamblu de case de locuit, ci un loc pentru reuniuni civile, un spațiu amenajat pentru funcții publice. Orașul nu se construiește, ca o colibă sau ca un *domus*, drept adăpost de vreme rea și loc de a procrea, ambele fiind necesități personale și familiale, ci pentru a discuta despre treburile publice. Observați că aceasta nu înseamnă altceva decît inventarea unui nou fel de spațiu, mult mai nou decît spațiul lui Einstein. Pînă atunci nu exista decît un spațiu: cîmpul, și se trăia în el cu toate consecințele pe care acesta le presupune pentru ființa umană. Omul ce trăiește în mijlocul cîmpului e încă un vegetal. După modul în care gîndește, simte și iubește, existența lui păstrează amorțeala inconștientă în care trăiesc plantele. În acest sens, marile civilizații asiatice și africane au fost mari vegetații antropomorfe. Dar greco-romanul hotărăște să se despartă de cîmp, de „natură", de cosmosul geobotanic. Cum de e posibil așa ceva? Cum poate omul să se retragă de pe cîmp? Unde se va duce, dacă tot pămîntul e numai cîmp, dacă el e nesfîrșit? Foarte simplu: delimitînd o bucată de cîmp prin cîteva ziduri, care să opună spațiul închis și finit spațiului amorf și infinit. Iată deci piața publică. Ea nu este, precum casa, un „interior" închis pe deasupra, ca văgăunile care sînt pe cîmp, ci pur și simplu o negare a cîmpului. Piața, grație zidurilor care o străjuiesc, este o bucată de cîmp întors cu spatele spre exterior, lipsindu-se de el și opunîndu-i-se.

Acest cîmp, mai mic şi rebel, care se desparte de cîmpul infinit şi se rezervă pentru sine, opunîndu-se celuilalt, este un cîmp abolit şi prin urmare un spaţiu *sui generis*, foarte nou, în care omul se eliberează de orice comunitate cu plantele şi cu animalele, lăsîndu-le afară şi creînd o ambianţă aparte, pur umană. Acesta este spaţiul civil. De aceea Socrate, marele citadin, chintesenţă a sucului secretat de *polis*, va spune: „Eu n-am nici o legătură cu copacii de pe cîmp; eu nu am de-a face decît cu oamenii din cetate." Au ştiut oare vreodată ceva despre acest lucru hindusul, persanul, chinezul sau egipteanul?

Pînă la Alexandru cel Mare şi, respectiv, Cezar, istoria Greciei şi a Romei a constat dintr-o luptă neîntreruptă între aceste două spaţii: între cetatea raţională şi cîmpul vegetal, între jurist şi plugar, între *ius* şi *rus*.

Să nu se creadă cumva că această origine a cetăţii este o pură construcţie a spiritului meu şi că ea corespunde doar unui adevăr simbolic. Cu o rară insistenţă, în stratul primar şi cel mai profund al memoriei lor, locuitorii cetăţii greco-latine păstrează amintirea unui *synoikismos*. Nu ne rămîne deci decît să apelăm la texte; este de ajuns să le traducem. *Synoikismos* înseamnă acordul de a trăi împreună; aşadar, *reunire*, într-un strict dublu sens fizic şi juridic al acestui cuvînt. Dispersiunii vegetale de pe cîmp îi urmează concentrarea civilă din oraş. Cetatea este supercasa, ceea ce depăşeşte casa sau cuibul infrauman, este crearea unei entităţi mai abstracte şi mai înalte decît *oikos*-ul familial. Este *republica, politeia*, care nu se compune din bărbaţi şi femei, ci din cetăţeni. O dimensiune nouă, ireductibilă la dimensiunile primitive şi mai apropiate de animal, se oferă existenţei umane; în ea îşi vor manifesta de acum toate energiile cei care înainte erau doar oameni. Şi astfel, încă de la apariţia sa, cetatea este deja stat.

Dintr-un anumit punct de vedere, întreaga coastă mediteraneană a manifestat dintotdeauna o tendinţă spontană spre acest tip de stat. Cu o mai mare sau mai mică puritate, Nordul Africii (Cartago = cetatea) repetă acelaşi fenomen. Pînă în secolul al XIX-lea, Italia n-a ieşit din statul-cetate, iar

Levantul spaniol cade, în măsura în care poate, în cantonalism, care este un nărav al acestei milenare inspiraţii[1].

Prin relativa micime a elementelor sale constitutive, statul-cetate permite să se vadă limpede specificul principiului statal. Pe de o parte, cuvîntul „stat" arată că forţele istorice ajung la o combinaţie de echilibru, de poziţii. În acest sens, el înseamnă contrariul mişcării istorice: statul este o comunitate stabilizată, constituită, statică. Dar acest caracter de imobilitate, de formă liniştită şi definită, ascunde, ca orice echilibru, dinamismul care a produs şi susţinut statul. Pe scurt, trebuie uitat că statul constituit este numai rezultatul unei mişcări anterioare de luptă, de eforturi care tindeau anume spre el. Statul constituit este precedat de statul constitutiv, iar acesta este un principiu al mişcării.

Prin aceasta vreau să spun că nu statul nu este o formă de societate care să-i fie dată omului în dar, ci că trebuie s-o făurească prin trudă. Statul nu este ca hoarda sau ca tribul ori ca alte societăţi întemeiate pe consangvinitate şi pe care Natura se însărcinează să le stăbilească fără o colaborare cu efortul uman. Dimpotrivă, statul începe cînd omul se străduieşte să evadeze din societatea nativă căreia îi aparţine prin sînge. Şi cine spune sînge mai spune de asemenea orice alt principiu natural; de exemplu, limba. La origine, statul constă în amestecul de sînge şi de limbi. El reprezintă depăşirea oricărei societăţi naturale. Este metis şi plurilingv.

Astfel, cetatea se naşte din reunirea unor popoare diferite. Ea construieşte pe eterogenitatea zoologică o omogenitate abstractă de jurisprudenţă[2]. Este evident că unitatea juridică nu este aspiraţia care generează mişcarea creatoare a statului. Impulsul este mai puternic decît orice drept, este un proiect

---

[1] Ar fi interesant de arătat cum colaborează, în Catalonia, două inspiraţii antagoniste: naţionalismul european şi *citadinismul* din Barcelona, în care supravieţuieşte tendinţa străvechiului om mediteranean. Am mai spus, cu un alt prilej, că omul din Levantul spaniol este tot ceea ce a mai rămas în peninsulă din *homo antiquus*.

[2] Omogenitate juridică ce nu implică obligatoriu centralismul.

de întreprinderi vitale mai mari decît cele care sînt posibile în minusculele societăţi consangvine. În geneza oricărui stat vedem sau întrevedem întotdeauna profilul unui mare întreprinzător.

Dacă observăm situaţia istorică ce precedă imediat naşterea unui stat, vom descoperi întotdeauna aceeaşi schemă: mai multe colectivităţi mici, a căror structură socială e astfel alcătuită pentru ca fiecare dintre ele să trăiască înlăuntrul său. Forma socială a fiecăreia serveşte numai pentru convieţuirea internă. Aceasta ne arată că în trecut au trăit efectiv izolate, fiecare prin sine şi pentru sine, fără nimic altceva decît contacte excepţionale cu cele limitrofe. Dar acestei izolări efective i-a urmat de fapt o convieţuire externă, mai ales economică. Individul din fiecare colectivitate nu mai trăieşte numai din ea, pentru că o parte din viaţa sa e legată de indivizi din alte colectivităţi, cu care face schimburi comerciale şi intelectuale. Intervine deci un dezechilibru între cele două comunităţi, cea internă şi cea externă. Forma socială stabilită — drepturi, „obiceiuri“ şi religie — o favorizează pe cea internă şi îi pune piedici celei externe, mai amplă şi mai nouă. În această situaţie, principiul de stat este mişcarea care duce la anihilarea formelor sociale de convieţuire internă, înlocuindu-le cu o formă socială adecvată noii comunităţi externe. Aplicaţi toate acestea momentului actual din Europa şi aceste expresii abstracte vor dobîndi consistenţă şi culoare.

Nu există posibilitatea de a crea un stat dacă spiritul anumitor popoare nu este capabil să abandoneze structura tradiţională a unei forme de comunitate şi, în plus, să imagineze alta care să nu fi existat vreodată. Numai prin aceasta este o creaţie autentică. Statul începe prin a fi o operă de imaginaţie absolută. Imaginaţia este puterea eliberatoare a omului. Un popor este capabil să creeze un stat în măsura în care ştie să imagineze. De aceea toate popoarele au avut o limită în evoluţia lor statală, care este tocmai limita impusă de Natură fanteziei lor.

Grecul şi romanul, capabili să imagineze oraşul care să triumfe asupra dispersiunii rurale, s-au oprit la zidurile cetăţii. Au fost unii care au vrut să ducă spiritul greco-roman mai departe şi au încercat să-l elibereze de sub tutela cetăţii; dar s-au străduit în zadar. Imaginaţia mărginită a romanului, reprezentată de Brutus, s-a însărcinat cu asasinarea lui Cezar, cea mai mare fantezie a Antichităţii. Pe noi, europenii de astăzi, ne interesează mult să amintim această istorie, pentru că a noastră a ajuns la acelaşi capitol.

VII

Minţi limpezi, ceea ce se înţelege prin minţi limpezi, n-au fost în toată lumea antică decît două: Temistocle şi Cezar — doi politicieni. Fapt surprinzător, pentru că, în general, politicianul, pînă şi cel mai celebru, este politician tocmai *pentru că* este stîngaci[1]. În Grecia şi la Roma au fost, desigur, şi alţi oameni care au cugetat, cu idei clare, la o seamă de lucruri: filozofi, matematicieni, naturalişti. Dar claritatea lor a fost de natură ştiinţifică; adică o claritate în privinţa lucrurilor abstracte. Toate lucrurile despre care vorbeşte ştiinţa, oricare ar fi ea, sînt abstracte, iar lucrurile abstracte sînt întotdeauna limpezi. Astfel că limpezimea ştiinţei nu se află atît în mintea celor care o fac, cît în lucrurile despre care vorbesc. Esenţialmente confuză, încurcată, este realitatea vitală concretă, întotdeauna unică. Cel ce se dovedeşte capabil să se orienteze cu precizie în ea, cel ce întrezăreşte — în haosul pe care îl prezintă orice situaţie vitală — anatomia secretă a momentului, pe scurt, cel ce nu se pierde în viaţă, acela este cu adevărat o minte limpede. Uitaţi-vă la cei care vă înconjoară şi veţi vedea cum înaintează rătăciţi prin viaţă; merg ca nişte

[1] Sensul acestei abrupte aserţiuni, care presupune o idee limpede despre ceea ce înseamnă politica, orice politică — cea „bună", ca şi cea rea —, se află în tratatul de sociologie al autorului, intitulat *El Hombre y la Gente*.

somnambuli prin soarta lor, bună sau rea, fără să aibă nici cea mai mică bănuială despre ceea ce li se întîmplă. Îi veţi auzi vorbind cu formule categorice despre ei înşişi şi despre ceea ce este în jurul lor, ceea ce ar putea însemna că au idei despre toate acestea. Dar dacă le analizaţi sumar ideile, veţi observa că nu reflectă deloc realitatea la care par a se referi, iar dacă veţi aprofunda mai mult analiza, veţi descoperi că nici măcar nu încearcă să se conformeze unei asemenea realităţi. Ba dimpotrivă: individul încearcă prin ele să-şi intercepteze propria viziune asupra realului, asupra propriei sale vieţi. Pentru că viaţa este înainte de toate un haos în care omul rătăceşte. El bănuieşte acest lucru, dar îl sperie gîndul să stea faţă în faţă cu o teribilă realitate şi încearcă s-o ascundă în spatele unui ecran fantasmagoric, pe care totul se înfăţişează foarte limpede. Ce contează de fapt că ideile sale nu sînt adevărate! El le foloseşte drept tranşee pentru a se apăra de viaţa sa, drept sperietori pentru a pune realitatea pe fugă.

Omul cu mintea limpede este cel care se eliberează de asemenea „idei“ fantasmagorice, priveşte viaţa în faţă, îşi dă seama că totul în ea este problematic şi se simte pierdut. Cum acesta este adevărul curat — adică a trăi înseamnă a te simţi pierdut —, cel care îl acceptă a şi început să se regăsească, să-şi descopere autentica realitate, se află deja pe un teren solid. Instinctiv, la fel ca şi naufragiatul, va căuta ceva de care să se agaţe, iar privirea tragică, peremptorie, absolut veridică — pentru că e vorba de propria sa salvare — îl va face să-şi pună ordine în haosul existenţei. Singurele idei adevărate sînt ideile naufragiaţilor. Restul nu este decît retorică, poză, farsă personală. Cel care nu se simte cu adevărat pierdut se pierde inexorabil; adică nu se va regăsi niciodată, nu va da vreodată de propria-i realitate.

Această aserţiune este valabilă în toate domeniile, chiar şi în ştiinţă, deşi ştiinţa însăşi nu este decît o fugă din faţa vieţii. (Cea mai mare parte a oamenilor de ştiinţă s-au dedicat acesteia din groaza de a-şi înfrunta viaţa. Nu sînt capete limpezi; de aici şi cunoscuta lor stîngăcie în faţa oricărei situaţii

concrete.) Ideile noastre ştiinţifice nu au valoare decît în măsura în care ne-am simţit pierduţi în faţa unei chestiuni, în măsura în care i-am văzut bine caracterul problematic şi am înţeles că nu ne putem baza pe idei primite, nici pe reţete, nici pe lozinci, nici pe cuvinte. Cel care descoperă un nou adevăr ştiinţific a trebuit mai întîi să răscolească în mai tot ceea ce învăţase şi ajunge la acest nou adevăr cu mîinile însîngerate pentru că a sfîşiat nenumărate locuri comune.

Politica este mult mai reală decît ştiinţa, fiind alcătuită din situaţii unice, în care omul se trezeşte brusc cufundat, fie că-i place sau nu. De aceea politica este domeniul care ne îngăduie să distingem mai bine care sînt spiritele limpezi şi care cele obişnuite.

Cezar este cel mai bun exemplu de minte limpede, înzestrată în cel mai înalt grad cu harul de a descoperi profilul realităţii esenţiale într-un moment de înspăimîntătoare confuzie, într-unul din ceasurile cele mai haotice trăite de omenire. Şi ca şi cum destinul s-ar fi complăcut să-i sublinieze singularitatea, i-a pus alături un magnific cap de intelectual, pe cel al lui Cicero, care în întreaga sa existenţă n-a făcut altceva decît să tulbure lucrurile.

Excesul de reuşită dislocase corpul politic roman. Cetatea de pe Tibru, stăpînă a Italiei, a Spaniei, a Asiei Mici, a Orientului clasic şi elenistic, era pe punctul de a sări în aer. Instituţiile sale publice aveau o substanţă municipală şi erau inseparabile de cetate, precum amadriadele, sub ameninţarea de a fi epuizate, legate de copacul pe care îl apără.

Vitalitatea democraţiilor, de orice tip ar fi ele şi oricare le-ar fi gradul, depinde de un mărunt detaliu tehnic: procedura electorală. Toate celelalte sînt secundare. Dacă regimul comiţiilor este oportun, dacă se adaptează realităţii, totul va merge bine; dacă nu, deşi restul funcţionează, totul va merge prost. La începutul secolului I *a. Chr.*, Roma este atotputernică, bogată, nu are duşmani. Şi totuşi este pe punctul de a se stinge, pentru că se încăpăţînează să menţină un regim electoral stupid. Iar un regim electoral este stupid cînd e fals.

Trebuia să se voteze în cetate. Cetăţenii de la ţară nu mai puteau asista la comiţii, cu atît mai puţin cei care trăiau risipiţi prin întreaga lume romană. Cum alegerile erau imposibile, au trebuit să le falsifice, iar candidaţii au organizat cete de bătăuşi — cu veterani ai armatei şi cu atleţi de la circ —, care aveau drept sarcină să spargă urnele.

Fără sprijinul unui sufragiu autentic, instituţiile democratice sînt în aer. Cuvintele rămîn şi ele în aer. „Republica nu mai era decît o vorbă." Expresia îi aparţine lui Cezar. Nici o magistratură nu se mai bucura de autoritate. Generalii de stînga şi de dreapta — Marius şi Sylla — se obrăzniceau în dictaturi vide, care nu duceau la nimic.

Cezar nu şi-a explicat niciodată politica, ci aparent şi-a pierdut timpul punînd-o în practică. Întîmplător, era chiar Cezar şi nu manualul cezarismului, care vine de obicei după aceea. Dacă vrem să-i înţelegem politica, nu avem altceva de făcut decît să-i luăm în consideraţie actele şi să le dăm un nume. Secretul rezidă în principala sa faptă: cucerirea Galiei. Ca s-o întreprindă, a trebuit să se declare rebel faţă de puterea constituită. De ce?

Puterea aparţinea republicanilor, prin urmare conservatorilor, fideli statului-cetate. Politica lor poate fi rezumată în două enunţuri: 1. Tulburările din viaţa publică romană provin din excesiva sa expansiune. Oraşul nu mai poate guverna atîtea naţiuni. Orice nouă cucerire este un delict de lez-republică. 2. Pentru a evita dizolvarea instituţiilor, este nevoie de un *principe*.

Pentru noi, cuvîntul *principe* are un înţeles aproape opus celui pe care îl avea pentru un roman. Acesta înţelegea printr-un asemenea cuvînt un cetăţean întocmai ca şi ceilalţi, dar care era învestit cu puteri superioare pentru a regla funcţionarea instituţiilor republicane. Cicero, în cărţile sale *Despre Republică*, şi Sallustius, în memoriile adresate lui Cezar, rezumă gîndirea tuturor juriştilor care cer un *princeps civitatis*, un *rector rerum publicarum*, un *moderator*.

Soluţia lui Cezar este cu totul opusă celei a conservatorilor. El înţelege că pentru a scăpa de urmările anterioarelor cuceriri romane nu există altă cale decît aceea de a le continua, acceptînd pînă la capăt un destin atît de energic. Şi mai ales era urgent să fie cucerite noi popoare, mai primejdioase într-un viitor nu prea îndepărtat decît naţiunile corupte din Orient. Cezar va susţine ideea romanizării depline a popoarelor barbare din Occident.

S-a spus (Spengler) că greco-romanii nu erau în stare să-şi înţeleagă timpul, să-şi vadă viaţa ca pe o dilatare în temporalitate. Ei existau doar într-un prezent imediat. Eu cred că acest diagnostic este greşit sau Spengler confundă cel puţin două lucruri. Greco-romanul suferă de o surprinzătoare orbire cînd e vorba de viitor. Nu-l vede, după cum nici daltonistul nu vede culoarea roşie. În schimb trăieşte înlănţuit de trecut. Înainte de a face ceva astăzi, el face un pas înapoi, ca toreadorul Lagartijo înainte de a ucide taurul; caută în trecut un model pentru situaţia din prezent şi, odată informat, se cufundă în actualitate, protejat şi deformat de ilustrul veşmînt de scafandru. De aceea întregul său fel de a trăi înseamnă întrucîtva a retrăi. În aceasta constă arhaismul şi se poate spune pe drept cuvînt că omul din antichitate a fost mai mereu arhaizant. Dar aceasta nu înseamnă şi a fi insensibil la timp. Înseamnă o înţelegere incompletă a noţiunii de cronism, o amputare a sensului viitorului, o hipertrofie a trecutului. Noi, europenii, am gravitat dintotdeauna spre viitor şi am simţit că aceasta este dimensiunea mai substanţială a timpului, care, pentru noi, începe cu „după“, şi nu cu „înainte“. Se înţelege deci că, privind viaţa greco-romană, aceasta ni se pare „fără vîrstă“, a-cronică.

Acest fel de manie de a prinde prezentul cu cleştele unui trecut exemplar s-a transmis de la omul din antichitate la filologul modern. Şi filologul este tot atît de orb în faţa viitorului. Fiind şi el un retrograd, caută în orice actualitate un precedent, pe care îl numeşte, cu un frumos cuvînt de eglogă, „izvorul“ său. Spun acest lucru deoarece vechii biografi ai lui

Cezar au refuzat să înţeleagă această extraordinară figură, bănuind că încerca să-l imite pe Alexandru. Ecuaţia se impunea de la sine: dacă Alexandru nu putea dormi gîndindu-se la laurii lui Miltiade, Cezar trebuia în mod obligatoriu să sufere de insomnie din pricina laurilor lui Alexandru. Şi aşa mai departe. Mereu acelaşi pas înapoi şi cu picioarele de azi pe urmele de altădată. Filologul contemporan îl repetă pe biograful clasic.

A crede că Cezar aspira să facă ceva asemănător cu ceea ce a făcut Alexandru — iar acest lucru l-au crezut aproape toţi istoricii — înseamnă a renunţa definitiv la a-l înţelege. Cezar este aproape opusul lui Alexandru. Ideea unui regat universal este singurul lucru care îi apropie. Dar această idee nu-i aparţine lui Alexandru, ea vine din Persia. Imaginea lui Alexandru l-ar fi împins pe Cezar spre Orient, spre prestigiosul trecut. Preferinţa lui radicală pentru Occident dezvăluie mai degrabă voinţa de a-l contrazice pe macedonean. În afară de aceasta, nu regatul universal este, pur şi simplu, ceea ce-şi propune Cezar. Scopul său este mai profund. El vrea un Imperiu roman care să nu trăiască pe seama Romei, ci din periferie, din provincii, iar aceasta implică negarea absolută a statului cetate. Un stat în care să colaboreze cele mai diferite popoare, şi toate să se simtă solidare. Nu un centru care să comande şi o periferie care să se supună, ci un uriaş corp social, în care fiecare element să fie subiect pasiv şi totodată activ al statului. Acesta este statul modern şi totodată fabuloasa anticipare a geniului său futurist. Dar aceasta presupunea o putere extraromană, antiaristocrată, cu mult deasupra oligarhiei republicane, deasupra *principelui* său, care nu era decît un *primus inter pares.* Această putere care realizează şi reprezintă democraţia universală nu putea fi decît monarhia, cu sediul în afara Romei.

Republică! Monarhie! Iată două cuvinte care în istorie îşi schimbă constant sensul *autentic* şi de aceea trebuie mereu discutate, pentru a ne asigura de eventuala lor substanţă.

Oamenii de încredere ai lui Cezar, instrumentele sale cele mai imediate, nu erau ilustraţii arhaice ale cetăţii, ci oameni noi, provinciali, personaje energice şi eficiente. Adevăratul său ministru a fost Cornelius Balbus, un neguţător din Cádiz, un om de la Atlantic, deci un „colonial".

Dar anticiparea noului stat era excesivă; minţile încete din Latium nu puteau face un salt atît de mare. Imaginea oraşului, cu materialismul lui tangibil, i-a împiedicat pe romani „să întrevadă" această organizare foarte nouă a corpului public. Cum puteau să formeze un stat oameni care nu trăiau într-o cetate? Ce fel de unitate mai era şi asta, atît de subtilă şi oarecum mistică?

Mai repet: realitatea pe care o numim stat nu este o comunitate spontană a unor oameni legaţi prin consangvinitate. Statul începe cînd îşi asumă obligaţia de a reuni într-o comunitate grupuri nativ separate. Această obligaţie nu este o simplă violenţă, ci presupune un proiect care incită la colaborare, o sarcină comună propusă grupurilor dispersate. Înainte de orice, statul este proiectul unei acţiuni şi un program de colaborare. Oamenii sînt chemaţi să facă ceva împreună. Statul nu înseamnă consangvinitate, nici unitate lingvistică, nici unitate teritorială, nici continuitate de locuire. Nu înseamnă ceva material, inert, dat şi limitat. Este un pur dinamism — voinţa de a face ceva în comun — şi datorită lui, ideea de stat nu e limitată de nici un termen fizic[1].

Foarte subtilă este cunoscuta deviză politică a lui Saavedra Fajardo: o săgeată, iar dedesubt: „Sau urcă, sau coboară". Acesta este statul. Nu un lucru, ci o mişcare. Statul este în orice clipă ceva care *vine din* şi *merge spre*. Ca orice mişcare, are un *terminus a quo* şi un *terminus ad quem*. Luaţi orice moment din viaţa unui stat care să fie cu adevărat stat şi veţi descoperi o unitate de comunitate care *pare* întemeiată pe cutare sau cutare atribut material: sînge, limbă, „frontiere

[1] A se vedea, de acelaşi autor, *El origen deportivo del Estado*, în *El Espectador*, vol. VII, 1930 (şi în *Obras Completas*, vol. II).

naturale". Interpretarea statică ne va face să spunem: acesta este statul. Dar imediat vom observa că această grupare de oameni face ceva în comun: cucerind alte popoare, întemeind colonii, intrînd în federaţie cu alte state; adică vom observa că în orice clipă este pe punctul de a depăşi ceea ce părea principiul material al unităţii sale. Acesta este *terminus ad quem*, este adevăratul stat, a cărui unitate constă tocmai în depăşirea oricărei unităţi date. Cînd acest impuls spre „dincolo de " încetează, statul moare automat, iar unitatea care exista şi părea fizic cimentată — rasă, idiom, frontieră naturală — nu mai serveşte la nimic: statul se dezagregă, se dispersează, se atomizează.

Numai dualitatea de moment în stat — unitatea care exista deja şi cea, mai amplă, pe care şi-o propune — permite înţelegerea esenţei statului naţional. Se ştie că nu s-a reuşit încă să se spună în ce constă o naţiune, dacă se dă acestui cuvînt accepţia sa modernă. Statul-cetate era o idee foarte limpede, care se vedea cu ochiul liber. Însă noul tip de unitate publică ce germina la gali şi la germanici, inspiraţia politică a Occidentului, este un lucru mai vag şi mai alunecos. Filologul şi istoricul actual, care sînt prin însăşi natura lor arhaizanţi, se găsesc în faţa acestui fapt aproape la fel de descumpăniţi ca şi Cezar sau Tacit, cînd voiau să spună, cu terminologia lor romană, ce erau acele state incipiente, transalpine şi ultrarenane sau spaniole. Ei le numesc *civitas*, *gens*, *natio*, dîndu-şi seama că nici una dintre aceste denumiri nu se potriveşte cu conceptul[1]. Nu sînt *civitas*, pentru simplul motiv că nu sînt cetăţi[2]. Dar termenul nu poate fi făcut mai vag şi nici nu poate fi utilizat pentru a desemna un teritoriu delimitat. Popoarele noi îşi schimbă teritoriul cu o foarte

[1] A se vedea Dopsch, *Fundamentos económicos y sociales de la civilización europea*, ed. a II-a, 1924, vol. II, pp. 3 şi 4.

[2] Romanii nu s-au hotărît niciodată să numească cetăţi oraşele barbarilor, oricît de mare ar fi fost densitatea populaţiei. Le numeau, „faute de mieux", *sedes aratorum*.

mare uşurinţă sau măcar îl măresc, sau îl reduc pe cel pe care îl ocupă. Nu sînt nici unităţi etnice — *gentes, nationes*. Oricît de mult am merge înapoi, noile state apar deja formate din grupuri nativ independente. Sînt combinaţii distincte prin sînge. Ce este deci o naţiune, din moment ce nu poate fi nici comunitate de sînge, nici ataşamentul la un teritoriu anume, nici altceva de acest gen?

Ca întotdeauna, şi în acest caz obţinem soluţia problemei supunîndu-ne deschis faptelor. Ce sare în ochi cînd trecem în revistă evoluţia oricărei „naţiuni moderne" — Franţa, Spania, Germania? Simplu, acest lucru: ceea ce la o anumită dată părea să constituie naţionalitatea este respins la o dată ulterioară. Mai întîi, naţiunea pare să fie tribul, iar nonnaţiunea, tribul de alături. Apoi naţiunea este alcătuită din două triburi, mai tîrziu este un ţinut, iar ceva mai tîrziu este deja un comitat sau un ducat ori un „regat". Naţiune este León, dar nu şi Castilia; după aceea este León şi Castilia, dar nu şi Aragón. Este evidentă prezenţa a două principii: unul variabil şi mereu depăşit — trib, ţinut, ducat, „regat", cu limba ori cu dialectul său; iar celălalt, permanent, care trece liber peste orice limite şi postulează ca unitate ceea ce primul considera tocmai ca o radicală opoziţie.

Filologii — îi numesc astfel pe cei care pretind astăzi că poartă numele de „istorici" — adoptă cea mai savuroasă naivitate cînd pleacă de la ceea ce acum, la această dată trecătoare, în aceste două sau trei secole, sînt naţiunile din Occident şi presupun că Vercingetorix sau Cidul Campeador doreau deja o Franţă întinzîndu-se de la Saint-Malo tocmai la Strasbourg sau, respectiv, o *Spanie* de la Capul Finisterre din Galicia la Gibraltar. Aceşti filologi — ca dramaturgul naiv — îşi fac mai mereu eroii să plece la războiul de treizeci de ani. Pentru a ne explica felul în care s-au format Franţa şi Spania, se presupune că Franţa şi Spania preexistau ca unităţi în străfundul sufletelor francezilor şi spaniolilor. Ca şi cum ar fi existat francezi şi spanioli încă de

la origini, înainte ca Franţa şi Spania să existe! Ca şi cum francezii şi spaniolii n-ar fi pur şi simplu fiinţe care au trebuit să fie făurite printr-o trudă de două mii de ani!

Adevărul este că naţiunile de azi nu sînt decît manifestarea actuală a acelui principiu variabil, condamnat la o perpetuă depăşire. Acest principiu nu este acum nici sîngele, nici idiomul, deoarece comunitatea de sînge şi de limbă, în Franţa sau în Spania, a fost efectul, iar nu cauza unificării statale; acest principiu este acum „frontiera naturală".

E bine ca, în discursul lui abil, un diplomat să folosească acest concept de frontiere naturale ca o *ultima ratio* a argumentării sale. Dar un istoric nu se poate să se retragă în spatele lui, ca şi cum ar fi o fortificaţie definitivă. Nu este definitivă, nici măcar suficient de specifică.

Să nu uităm care este chestiunea pe care am pus-o cu rigurozitate. E vorba de a cerceta ce este statul naţional — ceea ce numim de obicei naţiune —, spre deosebire de alte tipuri de stat, ca statul-cetate, sau îndreptîndu-ne spre cealaltă extremă, ca Imperiul pe care l-a întemeiat Augustus[1]. Dacă dorim formularea subiectului într-un mod şi mai limpede şi mai precis, să spunem aşa: ce forţă reală a produs această comunitate de milioane de oameni sub suveranitatea unei puteri publice, pe care o numim Franţa sau Anglia sau Spania sau Italia sau Germania? Această forţă n-a fost o prealabilă comunitate de sînge, din moment ce prin fiecare dintre aceste corpuri colective curgeau şuvoaie de sînge foarte eterogene. N-a fost nici unitatea lingvistică, pentru că popoarele, reunite astăzi într-un stat, vorbeau sau continuă să vorbească idiomuri diferite. Relativa omogenitate de rasă sau de limbă de care beneficiază astăzi — presupunînd că acesta este un beneficiu — reprezintă rezultatul unei preala-

[1] Se ştie că Imperiul lui Augustus este *contrariul* celui pe care tatăl său adoptiv, Cezar, aspira să-l instaureze. Augustus acţionează în sensul lui Pompei, al duşmanilor lui Cezar. Pînă acum, cea mai bună carte despre acest subiect este cea a lui Eduardo Meyer, *La Monarquía de César y el Principado de Pompeyo*, 1918.

bile unificări politice. Prin urmare, nici sîngele, nici idiomul nu fac statul naţional; dimpotrivă, statul naţional este cel care nivelează diferenţele originare de globule roşii şi de sunete articulate. Şi întotdeauna a fost astfel. Rareori, ca să nu spun niciodată, *statul va fi coincis cu o identitate prealabilă de sînge şi de idiom*. Spania nu este nici astăzi un stat naţional, *pentru că* pe tot cuprinsul ei se vorbeşte spaniola[1], după cum nici Aragonul şi Catalonia n-au fost state naţionale numai *pentru că* într-o anumită zi, arbitrar aleasă, ar fi coincis limitele teritoriale ale suveranităţii lor cu cele ale idiomului aragonez sau catalan. Am fi mai aproape de adevăr dacă, respectînd cazuistica pe care orice realitate o oferă, ne-am sprijini pe această presupunere: orice unitate lingvistică ce cuprinde un teritoriu de o anumită întindere este aproape sigur precipitatul unei unificări politice anterioare[2]. Statul a fost întotdeauna marele intermediar.

Acest lucru se ştie de multă vreme şi de aceea e foarte ciudată încăpăţînarea cu care se persistă totuşi în a considera sîngele şi limba ca fundamente ale naţionalităţii. Fapt în care eu văd atît ingratitudine, cît şi incongruenţă. Pentru că francezul îşi datorează Franţa actuală, iar spaniolul Spania de azi unui principiu X, al cărui impuls constă tocmai în depăşirea îngustei comunităţi de sînge şi de limbă. Astfel că Franţa şi Spania ar consta astăzi din contrariul a ceea ce le-a făcut posibile.

O asemenea denaturare este practicată din dorinţa de a sprijini ideea de naţiune pe un mare cadru teritorial, căutînd principiul de unitate, pe care sîngele şi idiomul nu-l oferă, în misticismul geografic al „frontierelor naturale“. Ne lovim şi aici de aceeaşi greşeală de optică. Hazardul datei actuale ne arată numitele naţiuni instalate pe întinse teritorii ale continentului sau pe insulele adiacente. Din actualele limite se doreşte să se facă ceva definitiv şi spiritual. Acestea sînt, se

---

[1] De fapt nu este adevărat că toţi spaniolii vorbesc spaniola, nici toţi englezii, engleza, nici toţi germanii, germana de sus.

[2] Rămîn, fireşte, în afara discuţiei, cazuri cum ar fi *koinon* şi *lingua franca*, ce nu sînt limbaje naţionale, ci specific internaţionale.

spune, „frontiere naturale", iar prin această sintagmă se înţelege un fel de predeterminare magică a istoriei prin forma telurică. Însă acest mit se volatilizează imediat dacă îl supunem aceluiaşi raţionament care a fost invalidat de comunitatea de sînge şi de limbă ca surse ale naţiunii. Şi aici, dacă ne întoarcem cîteva secole înapoi, descoperim Franţa şi Spania disociate în naţiuni mai mici, cu inevitabilele lor „frontiere naturale". Muntele frontieră va fi mai puţin înalt decît Pirineii sau decît Alpii, iar bariera lichidă mai puţin lată decît Rinul, decît Pas-de-Calais ori strîmtoarea Girbraltar. Dar aceasta ne arată doar că „naturalitatea" frontierelor este pur şi simplu relativă. Ea depinde de mijloacele economiei şi de ducere a războiului existente în epocă.

Realitatea istorică a faimoasei „frontiere naturale" rezidă numai în faptul că este un obstacol în faţa expansiunii poporului A asupra poporului B. Fiind un obstacol — de comunitate sau de război — pentru A, ea este totodată o apărare pentru B. Ideea de „frontieră naturală" implică deci, într-un mod naiv, ca fiind mai naturală decît frontiera, posibilitatea de expansiune şi fuziune nelimitată între popoare. Rezultă deci că numai un obstacol material le pune o frînă. Frontierele de ieri şi de alaltăieri nu ni se par astăzi fundamente ale naţiunii franceze sau spaniole, ci dimpotrivă: piedici pe care ideea naţională le întîmpină în procesul său de unificare. Cu toate acestea, vrem să atribuim un caracter definitiv şi fundamental frontierelor de astăzi, deşi noile mijloace de comunicaţie şi de război le-au anulat eficienţa ca obstacole.

Atunci, care a fost rolul frontierelor, dacă acestea n-au constituit fundamentul pozitiv în formarea naţionalităţilor? Faptul este evident şi de maximă importanţă pentru a înţelege inspiraţia autentică a statului naţional faţă de statul-cetate. Frontierele au servit pentru a consolida în fiecare clipă unificarea politică deja dobîndită. Aşadar, ele n-au stat la *originea* naţiunii, ci dimpotrivă: la *început* ele au fost un obstacol, iar după aceea, odată depăşite aceste obstacole, au devenit un mijloc material pentru a asigura unitatea.

Or exact acelaşi rol corespunde rasei şi limbii. Nu comunitatea nativă a uneia dintre acestea *a constituit* naţiunea, ci dimpotrivă: statul naţional, în dorinţa sa de unificare, s-a găsit întotdeauna în faţa multor rase şi a multor limbi, ca şi în faţa multor altor obstacole. Dominarea energică a acestora a produs o relativă unificare de sînge şi de limbi, ceea ce a servit pentru a consolida unitatea.

Trebuie deci renunţat la greşeala tradiţională privind statul naţional şi trebuie să ne obişnuim să considerăm ca obstacole iniţiale pentru naţionalitate tocmai cele trei lucruri în care se credea că ar consta aceasta. Este evident că, încercînd să elimin o eroare, se pare că şi eu sînt pe cale de a comite una, chiar acum.

Trebuie să ne hotărîm să căutăm secretul statului naţional în menirea sa particulară ca astfel de stat, chiar în politica sa, şi nu în principii străine, de natură biologică sau geografică.

În definitiv, de ce s-a crezut necesar să se apeleze la rasă, limbă şi teritoriu natal pentru a înţelege fenomenul admirabil al naţiunilor moderne? Pur şi simplu pentru că în ele găsim o intimitate şi o solidaritate radicală a indivizilor cu puterea publică, necunoscute în statul antic. La Atena şi la Roma doar cîţiva oameni formau statul; ceilalţi — sclavi, aliaţi, provinciali, coloni — nu erau decît supuşi. În Anglia, în Franţa, în Spania, nimeni n-a fost vreodată numai supus al statului, ci a fost mereu şi participant al lui, a fost una cu el. Forma, mai ales juridică, a acestei uniuni cu şi în stat a fost foarte diferită de la o epocă la alta. Au existat mari diferenţe de rang şi de statut personal, clase relativ privilegiate şi clase relativ dezavantajate; dar dacă se interpretează realitatea efectivă a situaţiei politice din fiecare epocă şi i se retrăieşte spiritul, apare evident că orice individ se simţea subiect activ al statului, participant şi colaborator. Naţiunea — în sensul pe care acest cuvînt îl are în Occident de mai bine de un secol — înseamnă „uniune hipostazică“ a puterii publice şi a colectivităţii guvernate de ea.

Statul este întotdeauna, oricare i-ar fi forma — primitivă, antică, medievală sau modernă —, invitaţia pe care un grup de oameni o face altor grupuri umane pentru a întreprinde ceva împreună. Această întreprindere, oricare i-ar fi modalităţile intermediare, constă în cele din urmă din organizarea unui aumit tip de viaţă comună. Stat şi proiect de viaţă, program de activitate sau de conduită umană, sînt termeni inseparabili. Diferitele tipuri de stat se nasc din modurile în care grupul întreprinzător stabileşte colaborarea cu *celelalte*. Astfel, statul antic nu reuşeşte niciodată să se contopească cu *celelalte*. Roma îi comandă şi îi educă pe locuitorii peninsulei italice şi ai provinciilor, dar nu-i ridică pînă la o uniune cu ea. Nici în cetate n-a reuşit să ajungă la fuziunea politică a cetăţenilor. Să nu uităm că, în timpul Republicii, la Roma erau de fapt două Rome: senatul şi poporul. Unificarea statală n-a fost niciodată altceva decît o simplă articulaţie între grupuri care au rămas exterioare şi străine unele de altele. De aceea Imperiul ameninţat n-a putut conta pe patriotismul *celorlalţi*, şi a trebuit să se apere exclusiv cu mijloacele sale birocratice de administraţie şi de război.

Incapacitatea oricărui grup grec sau roman de a se baza pe ceilalţi provine din cauze profunde pe care nu e cazul să le cercetăm acum şi care în definitiv se reduc la una singură: omul din Antichitate a interpretat colaborarea în care constă, la urma urmei, statul, într-un mod simplu, elementar şi grosolan, ca pe o dualitate de dominanţi şi dominaţi[1]. Romei îi revenea să comande, şi nu să se supună; celorlalţi, să se supună, nu să comande. Şi astfel statul se materializează în *pomoerium*, în corpul urban pe care îl delimitează fizic nişte ziduri.

[1] Confirmă acest fapt ceea ce, la prima vedere, pare a fi o contradicţie: acordarea cetăţeniei tuturor locuitorilor Imperiului. Pentru că acordarea acestui drept rezultă că a fost făcută chiar în momentul în care îşi pierdea caracterul de statut politic, pentru a se converti într-o simplă sarcină şi serviciu al statului, sau într-un simplu titlu de drept civil. Nici nu se poate aştepta altceva de la o civilizaţie în care sclavia avea o valoare de principiu. În schimb, pentru „naţiunile" noastre, sclavia n-a fost decît un fapt rezidual.

Însă noile popoare aduc statului o interpretare mai puţin concretă. Dacă acesta este proiectul unei întreprinderi comune, realitatea lui este pur dinamică; acţiunea este aceea care *face* comunitatea. Conform acestui fapt, fac parte activă din stat şi sînt deci subiecţi politici toţi cei care îşi dau adeziunea la această întreprindere; rasa, sîngele, legăturile geografice, clasa socială devin secundare. Nu mai este comunitatea precedentă, trecută, tradiţională sau imemorială, pe scurt, fatală şi nedeformabilă, cea care oferă un titlu comunităţii politice, ci viitoarea comunitate acţionînd efectiv. Nu ceea ce am fost ieri, ci ceea ce vom face mîine împreună ne reuneşte într-un stat. De aici şi uşurinţa cu care unitatea politică trece în Occident peste toate limitele care au încătuşat statul antic. Iar aceasta se întîmplă pentru că europeanul, în raport cu *homo antiquus*, se comportă ca un om deschis spre viitor, care trăieşte conştient instalat în el şi de aici îşi hotărăşte comportamentul din prezent.

O asemenea tendinţă politică va duce inexorabil spre unificări tot mai vaste, fără să existe ceva care s-o stăvilească în principiu. Capacitatea de fuziune este nelimitată. Nu numai cea a unui popor cu altul, ci şi ceea ce este şi mai caracteristic statului naţional: fuziunea tuturor claselor sociale în fiecare corp politic. Cu cît naţiunea creşte teritorial şi etnic, cu atît colaborarea internă devine mai strînsă. Prin însăşi rădăcina sa, statul naţional este democratic, într-un sens mai hotărît decît toate diferenţele existente în formele de guvernare.

Este interesant să notăm că atunci cînd dăm naţiunii o definiţie bazată pe trecutul comun, sfîrşim întotdeauna prin a accepta formula lui Renan ca fiind cea mai bună, pur şi simplu pentru că ea adaugă la sînge, la limbă şi la tradiţiile comune un atribut nou şi se spune că naţiunea este un „plebiscit cotidian". Dar se înţelege oare bine ce înseamnă această expresie? Nu putem să-i dăm acum un conţinut de semn opus celui pe care i-l insufla Renan şi care este totuşi mult mai adevărat?

VIII

„A avea glorii comune în trecut, o voinţă comună în prezent; a fi înfăptuit mărețe lucruri împreună, dorința de a înfăptui altele şi mai mărețe, iată condițiile esenţiale pentru a fi un popor... În trecut, o moştenire de glorii şi de remuşcări; în viitor, un program unic de realizat... Existenţa unei naţiuni este un plebiscit cotidian."

Aceasta este foarte cunoscuta definiţie a lui Renan. Cum se explică succesul ei excepțional? Datorită poantei finale, desigur. Ideea că naţiunea constă într-un plebiscit cotidian acționează asupra noastră ca o descătuşare. Sîngele, limba şi trecutul comun sînt principii statice, fatale şi inerte, sînt ca nişte temniţe. Dacă naţiunea constă în aceste lucruri şi în nimic altceva, naţiunea ar fi un lucru situat în spatele nostru şi n-am mai avea ce face cu ea. Naţiunea ar fi ceva ce sîntem, dar nu ceva pe care îl facem. Nici măcar n-ar mai avea sens s-o apărăm cînd o atacă cineva.

Vrem sau nu, viaţa umană este o constantă preocupare pentru ceea ce va fi viitorul. Plasaţi în prezent, ne ocupăm de ceea ce va fi viitor. De aceea a trăi înseamnă întotdeauna, absolut întotdeauna, fără încetare şi fără odihnă, a face. De ce nimeni n-a remarcat vreodată că *a face, a face* orice, înseamnă a realiza un viitor? Chiar şi cînd ne lăsăm pradă amintirilor. În acest caz *facem* ceva, ne aducem aminte, pentru a obține ceva în secunda următoare, fie şi numai plăcerea de a retrăi trecutul. Această modestă plăcere solitară ni s-a prezentat cu o clipă în urmă ca un viitor de dorit; de aceea *îl realizăm*. Rezultă deci că nimic nu are sens pentru om decît în funcție de viitor[1].

---

[1] Potrivit celor spuse, fiinţa umană are iremediabil o constituţie futuristă, adică trăieşte înainte de toate în viitor şi din viitor. Totuşi, am opus europeanului omul din Antichitate, spunînd că acesta din urmă este relativ închis faţă de viitor, iar celălalt, relativ deschis. Există deci o aparentă contradicţie între cele două teze. Această aparentă contradicţie iese la iveală atunci cînd se uită că omul este o fiinţă cu două feţe: pe de o parte, el este ceea ce este, iar pe de alta, el are

Dacă naţiunea ar consta doar din trecut şi din prezent, nimeni n-ar mai fi interesat s-o apere de un eventual atac. Cei care afirmă contrariul sînt ipocriţi sau proşti. Se întîmplă însă că trecutul naţional proiectează asupra viitorului momeli, reale sau imaginare. Ni se pare că este de dorit un viitor în care naţiunea noastră să continue să existe. De aceea ne şi mobilizăm în apărarea ei; nu din pricina sîngelui, nici a limbii sau a trecutului comun. Apărînd naţiunea, ne apărăm viitorul, nu trecutul.

Tocmai aceasta reverberează în fraza lui Renan: naţiunea ca excelent program pentru viitor. Plebiscitul hotărăşte un viitor. Faptul că în acest caz viitorul constă într-o prelungire a trecutului nu modifică cîtuşi de puţin chestiunea; numai că revelează că şi definiţia lui Renan este arhaizantă.

Aşadar, statul naţional ar reprezenta un principiu statal mai apropiat de ideea pură despre stat decît străvechea *polis* sau decît *tribul* arabilor, circumscris pe baza relaţiilor de sînge. De fapt, ideea naţională mai păstrează încă din lestul legăturilor cu trecutul, cu teritoriul, cu rasa; dar tocmai de aceea este surprinzător să observăm cum triumfă în ea tot principiul pur al uniunii umane în jurul unui incitant program de viaţă. Şi încă ceva: eu aş spune că lestul de trecut şi relativa limitare în cadrul principiilor materiale n-au fost şi nici nu sînt pe deplin spontane în sufletul occidentalilor, ci că

---

idei despre sine însuşi, idei care coincid mai mult sau mai puţin cu autentica sa realitate. Evident, ideile, preferinţele, dorinţele noastre nu ne pot anula adevărata noastră fiinţă, dar o pot complica şi modula. Omul Antichităţii şi europeanul sînt la fel de preocupaţi de viitor, însă primul supune viitorul regimului din trecut, în timp ce noi lăsăm o mai mare autonomie viitorului, noului, ca nou. Acest antagonism, nu în felul de a fi, ci în cel de a prefera, justifică să ce-l calificăm pe european drept futurist, iar pe omul din Antichitate drept arhaizant. Este revelator faptul că europeanul, îndată ce se trezeşte şi dobîndeşte conştiinţă de sine, începe să-şi denumească viaţa „epocă modernă". După cum se ştie, „modern" înseamnă ceva nou, ceva care neagă vechile obiceiuri. *Modernitatea* începe să fie subliniată încă de la sfîrşitul secolului al XIV-lea, tocmai în chestiunile care interesau în mod mai deosebit epoca, şi se vorbeşte, de pildă, de *devotio moderna*, un fel de avangardism în „mistica teologică".

provin din interpretarea erudită dată de romantism ideii de naţiune. Dacă în Evul Mediu ar fi existat conceptul de naţionalitate din secolul al XIX-lea, Anglia, Franţa, Spania şi Germania ar fi nenăscute încă[1]. Pentru că această interpretare confundă ceea ce impulsionează şi constituie o naţiune cu ceea ce doar o consolidează şi o conservă. Nu patriotismul — trebuie s-o spunem — a făcut naţiunile. A crede contrariul este truismul la care m-am referit deja şi pe care chiar Renan îl admite în faimoasa lui definiţie. Dacă este nevoie ca un grup de oameni să aibă un trecut comun pentru ca o naţiune să existe, mă întreb ce denumire ar trebui să dăm acestui grup de oameni care trăiau în prezentul lor ceea ce noi considerăm astăzi a fi un trecut! Deci era necesar ca acea existenţă comună să se stingă, să treacă, încît ei să poată spune: sîntem o naţiune. Tocmai aici iese la iveală viciul profesional al filologului, al arhivarului, optica sa caracteristică ce îl împiedică să vadă realitatea atîta timp cît ea nu a devenit trecut. Filologul este cel care, ca să fie filolog, are nevoie, înainte de orice, de existenţa unui trecut; însă naţiunea, înainte de a avea un trecut comun, a trebuit să creeze comunitatea, iar înainte de a o crea, a trebuit s-o viseze, s-o vrea, s-o proiecteze. Şi este de ajuns să aibă un proiect al existenţei sale, pentru ca naţiunea să existe, chiar dacă execuţia acestuia eşuează, nu-i dusă pînă la capăt, după cum s-a întîmplat de atîtea ori. Într-un asemenea caz, putem vorbi despre o naţiune avortată (cea din Burgundia, de pildă).

Spania are un trecut comun cu popoarele din centrul şi din sudul Americii, o rasă comună şi o limbă comună şi totuşi Spania nu formează cu ele o singură naţiune. De ce? Lipseşte un singur lucru care, după cum am văzut, este esenţial: viitorul comun. Spania n-a ştiut să inventeze un program de viitor colectiv care să atragă aceste grupuri, înrudite zoologic. Plebiscitul futurist a fost împotriva Spaniei şi atunci arhivele,

[1] Principiul naţionalităţilor este, cronologic, unul dintre primele simptome ale romantismului, spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea.

memoriile, strămoşii, „patria" n-au folosit la nimic. Cînd există un viitor comun, toate acestea servesc ca forţe de consolidare şi nimic mai mult.[1]

Eu văd deci în statul naţional o structură istorică cu caracter plebiscitar. Pe lîngă aceasta, orice altceva are o valoare tranzitorie şi schimbătoare; reprezintă conţinutul sau forma ori consolidarea pe care o cere în fiecare clipă plebiscitul. Renan a găsit cuvîntul magic care străluceşte de atîta lumină. Acest cuvînt ne permite să distingem catodic fondul esenţial al unei naţiuni, care este alcătuită din aceste două ingrediente: în primul rînd, un proiect de comunitate totală într-o acţiune comună; în al doilea rînd, adeziunea tuturor oamenilor la acest proiect incitant. Adeziunea tuturor generează soliditatea lăuntrică ce distinge statul naţional de toate statele antice, în care uniunea se produce şi se menţine prin presiunea externă a statului asupra grupurilor diferite, în timp ce în statul naţional vigoarea statală se naşte din coeziunea spontană şi profundă dintre „supuşi". În realitate, supuşii constituie deja statul şi nu-l pot simţi — aceasta este noutatea, componenta minunată a naţionalităţii — ca pe ceva ce le este străin.

Şi totuşi Renan îşi anulează cu totul — sau aproape cu totul — afirmaţia, dînd plebiscitului un conţinut retrospectiv, care se referă la o naţiune deja constituită, a cărei perpetuare o decide. Eu aş prefera să-i schimb semnul şi s-o folosim pentru naţiunea *in statu nascendi*. Aceasta este optica hotărîtoare. Pentru că, în realitate, o naţiune nu este niciodată constituită. Prin aceasta se diferenţiază de alte tipuri de stat. O naţiune este întotdeauna pe cale de a se face sau de a se desface. *Tertium non datur*. Sau cîştigă adeziuni, sau le pierde, după cum statul său reprezintă sau nu, la o dată anume, o întreprindere viabilă.

De aceea lucrul cel mai instructiv ar fi reconstituirea seriei de întreprinderi unificatoare, care au înflăcărat succesiv grupurile umane din Occident. S-ar vedea atunci cum s-au

[1] Vom asista astăzi la un exemplu uriaş şi relevant, ca de laborator; vom vedea dacă Anglia va reuşi să menţină într-o suverană unitate de comunitate diferitele părţi ale Imperiului său, propunîndu-le un program ispititor.

hrănit europenii cu ele, nu numai în viaţa publică, ci şi în existenţa lor cea mai intimă; cum s-au lăsat „antrenaţi" sau au fost demoralizaţi, după cum au avut sau nu în vedere o întreprindere.

Acest studiu ne va revela limpede încă un lucru. Orice întreprindea statul în Antichitate, prin însuşi faptul că nu era implicată adeziunea unificatoare a grupurilor umane pentru ceea ce se încerca să se facă, prin însuşi faptul că statul propriu-zis rămînea mereu circumscris unei limitări fatale — trib sau cetate —, era o întreprindere practic nelimitată. Un popor — fie el persan, macedonean sau roman — putea supune unităţii de suveranitate orice regiune de pe glob. Cum unitatea nu era autentică, nici internă, nici definitivă, ea nu depindea de alte condiţii în afară de eficacitatea războinică şi administrativă a cuceritorului. Însă în Occident, unificarea naţională a trebuit să urmeze o serie inexorabilă de etape. Ar trebui să ne mire şi mai mult faptul că în Europa n-a fost posibil nici un imperiu de mărimea atinsă de cel persan, de cel al lui Alexandru sau al lui Augustus.

Procesul de creare a unei naţiuni a urmat în Europa mereu acelaşi ritm. *Primul moment*. Instinctul specific occidentalului, care îl face să simtă statul ca pe o fuziune de popoare diferite într-o singură comunitate politică şi morală, începe să acţioneze asupra grupurilor mai apropiate geografic, etnic şi lingvistic. Nu pentru că această apropiere ar fi temelia naţiunii, ci pentru că diversitatea dintre cei mai apropiaţi este mai uşor de dominat. *Al doilea moment*. Perioada de consolidare, în care *celelalte* popoare, aflate dincolo de noul stat, sînt simţite ca străine şi mai mult sau mai puţin inamice. Este perioada în care procesul naţional ia un aspect de exclusivism şi se închide înspre interiorul statului; într-un cuvînt, este ceea ce numim astăzi *naţionalism*. Dar fapt este că în vreme ce *ceilalţi* sînt simţiţi *politic* ca străini şi rivali, se convieţuieşte cu ei din punct de vedere economic, intelectual şi moral. Războaiele naţionaliste servesc pentru a nivela diferenţele spirituale şi de tehnică. Adversarii obişnuiţi devin din

punct de vedere istoric omogeni[1]. Încetul cu încetul, apare la orizont conştiinţa că aceste popoare duşmane aparţin aceluiaşi cerc uman ca şi statul nostru. Şi totuşi sînt considerate în continuare străine şi ostile. *Al treilea moment.* Statul se bucură de o deplină consolidare. Atunci apare pentru el o nouă întreprindere: unirea popoarelor care pînă mai ieri erau duşmanii lui. Sporeşte convingerea că ele au afinităţi cu poporul nostru, afinităţi în planul moral şi al intereselor, şi că formăm împreună un cerc naţional faţă de alte grupuri mai depărtate şi mai străine. Iată deci cum se maturizează noua idee naţională.

Un exemplu va lămuri ceea ce vreau eu să demonstrez. Se spune de obicei că, pe vremea Cidului, *Spania* era deja o idee naţională, şi, pentru a suprasolicita această teză, se adaugă faptul că Sfîntul Isidro vorbea despre „mama Spanie" cu mai multe secole în urmă. După părerea mea, aceasta este o grosolană greşeală de perspectivă istorică. Pe vremea Cidului de-abia se începuse să se pună bazele statului León-Castilia, iar această unitate leonezo-castiliană era ideea naţională a acelei epoci, ideea eficientă din punct de vedere politic. În schimb, *Spania* era înainte de toate o idee erudită; în orice caz, era una dintre ideile fecunde a căror sămînţă a fost pusă în Occident de Imperiul roman. „Spaniolii" se obişnuiseră să fie uniţi de Roma într-o unitate administrativă, într-o *dioceză* a Imperiului tîrziu. Însă această noţiune geografico-administrativă era doar o simplă idee primită, nu o inspiraţie intimă şi în nici un caz o aspiraţie.

Oricît de multă realitate am vrea să-i dăm acestei idei în secolul al XI-lea, trebuie să recunoaştem că ea nu va atinge nici măcar vigoarea şi precizia pe care o avea deja pentru grecii din secolul al IV-lea ideea de Eladă. Şi totuşi Elada n-a fost niciodată o adevărată idee naţională. Efectiva corespondenţă istorică ar fi mai degrabă aceasta: Elada a fost pentru

[1] Încît această omogenitate respectă, şi nu anulează, pluralitatea de condiţii originare.

grecii din secolul al IV-lea şi *Spania* pentru „spaniolii" din veacul al XI-lea şi chiar din secolul al XIV-lea ceea ce Europa a fost pentru „europenii" din secolul al XIX-lea.

Acestea ne arată că încercările de unitate naţională îşi aşteaptă clipa ca sunetele într-o melodie. Simpla afinitate de ieri va trebui să aştepte pînă mîine ca să intre într-o erupţie de inspiraţii naţionale. Dar în schimb e aproape sigur că-i va veni ceasul.

Acum a venit pentru *europeni* timpul în care Europa se poate converti în idee naţională. Şi este mult mai puţin utopic să credem şi să gîndim astăzi altfel decît s-ar fi prezis în secolul al XI-lea unitatea Spaniei şi a Franţei. Cu cît va rămîne mai fidel autenticei sale substanţe, cu atît statul naţional din Occident se va purifica direct într-un uriaş stat continental.

IX

De-abia îşi împlinesc naţiunile din Occident actualul lor contur, că îndată în jurul lor şi pe sub ele, ca un fundal, apare Europa. Aceasta este unitatea de peisaj în care se vor mişca de la Renaştere, iar acest peisaj european sînt ele înseşi, pentru că, fără să-şi dea seama, încep deja să facă abstracţie de belicoasa lor pluralitate. Franţa, Anglia, Spania, Italia şi Germania se luptă între ele, formează ligi adverse, le desfac şi le refac. Însă toate acestea, pe timp de război sau de pace, înseamnă a trăi de la egal la egal, ceea ce, nici în război, nici în pace, Roma n-a putut face vreodată cu ibericul sau cu galul, cu britanicul ori cu germanicul. Istoria a subliniat în primul rînd disputele şi, în general, politica care este terenul mai tardiv pentru maturizarea unităţii; însă în timp ce pe o glie se duceau lupte, pe alte o sută se făcea negoţ cu duşmanul, se schimbau idei, forme de artă şi obiecte religioase. S-ar putea spune chiar că bubuitul luptelor n-a fost decît o cortină, dincolo de care acţionau cu şi mai multă tenacitate paşnicii polipi ai păcii, întreţesînd viaţa naţiunilor ostile. Cu

fiecare nouă generaţie, omogenitatea sufletelor se accentua. Dacă vreţi, cu o mai mare exactitate şi cu mai multă prudenţă, s-ar putea spune că sufletele franceze, engleze şi spaniole erau, sînt şi vor fi cît se poate de diferite de ceea ce se doreşte; dar ele posedă un acelaşi plan sau o aceeaşi arhitectură psihologică şi mai ales capacitatea de a dobîndi acelaşi conţinut comun. Religie, ştiinţă, drepturi, artă, valori sociale şi erotice devin comune. Or acestea sînt lucruri spirituale *din* care se trăieşte. Omogenitatea rezultă deci a fi mai mare decît dacă sufletele ar avea un gabarit identic.

Dacă am face astăzi bilanţul conţinutului nostru mental — opinii, norme, dorinţe, prezumţii —, am observa că cea mai mare parte a acestuia nu-i vine francezului din Franţa sa, nici spaniolului din Spania sa, ci din fondul european comun. Astăzi, într-adevăr, ceea ce este european în fiecare dintre noi cîntăreşte mai mult decît porţiunea diferenţiatoare de francez, spaniol etc. Dacă am face experimentul imaginar de a ne limita să trăim numai din ceea ce sîntem, ca „naţionali", şi ca act de pură fantezie, am extirpa din francezul mediu tot ceea ce foloseşte, gîndeşte şi simte ca venindu-i de la alte ţări continentale, acest om s-ar simţi îngrozit. Ar vedea că nu-i este posibil să trăiască numai din ceea ce are ca francez, că patru cincimi ale averii sale intime sînt bunuri ale comunităţii europene.

Nu se întrevede ce alt gest fundamental am putea *face* noi, cei care existăm pe această parte a planetei, dacă nu să realizăm promisiunea pe care o semnifică, de patru secole încoace, cuvîntul Europa. Se opune acestui fapt numai prejudecata bătrînelor „naţiuni", ideea de naţiune ca trecut. Acum se va vedea dacă europenii sînt şi ei fii ai femeii lui Lot şi dacă se încăpăţînează să facă istorie cu capul întors înapoi. Aluzia la Roma şi, în general, la omul din Antichitate ne-a servit ca admonestare; e foarte greu ca un anumit tip de om să renunţe la ideea de stat care şi-a băgat-o o dată în cap. Din fericire, ideea de stat naţional pe care europeanul, fie că îşi dă sau nu seama de acest lucru, a adus-o pe lume nu este ideea erudită, filologică, ce i-a fost predicată.

Să rezum acum teza acestui eseu. Lumea suferă astăzi de o gravă demoralizare care se manifestă, printre alte simptome, printr-o nemăsurată revoltă a maselor şi îşi are obîrşia în demoralizarea Europei. Cauzele demoralizării Europei sînt multiple. Una dintre cele principale este deplasarea puterii pe care înainte continentul nostru o exercita asupra sa şi asupra restului lumii. Europa nu este sigură că mai comandă, nici restul lumii că mai este comandat. Suveranitatea istorică se află astăzi în dispersie.

„Plenitudinea timpurilor" nu mai există, pentru că aceasta presupune un viitor limpede, conturat, fără echivoc, cum era cel din secolul al XIX-lea. Atunci se credea că se ştie ceea ce avea să se întîmple mîine. Dar astăzi se deschide din nou orizontul spre noi perspective necunoscute, *pentru că* nu se ştie cine va comanda, cum se va articula puterea pe pămînt. *Cine*, adică ce popor anume sau ce grup de popoare; aşadar, ce tip etnic; deci ce ideologie, ce sistem de preferinţe, de norme, de forţe vitale...

Nu se ştie spre ce centru vor gravita lucrurile umane în viitorul apropiat, şi de aceea viaţa lumii este abandonată într-un provizorat scandalos. Totul, tot ceea ce se face astăzi în viaţa publică şi în cea privată — chiar şi în cea intimă —, cu excepţia cîtorva părţi ale unor ştiinţe, este provizoriu. Va proceda bine cel care nu se va încrede în tot ceea ce se trîmbiţează astăzi şi se arată cu ostentaţie, în tot ceea ce se încearcă şi se laudă. Toate acestea se vor duce mai repede decît au venit. Totul, de la mania sportului fizic (mania, nu sportul în sine) pînă la violenţa politică; de la arta nouă pînă la băile de soare de pe ridicolele plaje la modă. Nimic din toate acestea nu are rădăcini, pentru că totul este o pură invenţie, în sensul rău al cuvîntului, care îl face echivalent cu un capriciu frivol. Nu este o creaţie venită din adîncurile substanţiale ale vieţii; nu este o dorinţă arzătoare, nici o nevoie autentică. Într-un cuvînt, totul este existenţial fals. Ni se prezintă cazul contradictoriu al unui stil de viaţă care cultivă sinceritatea şi care în acelaşi timp este doar o falsificare.

Existența conține adevăr numai cînd îi simțim actele ca irevocabil necesare. Nu există astăzi nici un politician care să simtă că politica sa este inevitabilă, și o simte cu atît mai puțin cu cît gestul său este mai extrem, mai frivol, mai puțin cerut de destin. Nu mai există viață cu rădăcini proprii, nu mai există viață cu adevărat autohtonă decît cea care este alcătuită din scene inevitabile. Restul, ceea ce putem lua, lăsa sau substitui, este exact falsificarea vieții.

Viața actuală este rodul unui interregn, al unui vid între două organizări ale comenzii istorice: cea care a fost și cea care va să fie. Ceea ce explică de ce este esențialmente provizorie. Nici oamenii nu mai știu bine ce instituții să servească într-adevăr, nici femeile ce tip de bărbat să prefere cu adevărat.

Europenii nu știu să trăiască dacă nu sînt implicați într-o întreprindere care să-i unească. Cînd aceasta lipsește, se degradează, li se dezagregă sufletul. Chiar astăzi, i se oferă privirii noastre un început al acestei dezagregări. Cercurile care s-au numit pînă astăzi națiuni au ajuns acum un secol, sau acum aproape un secol, la maxima lor expansiune. Acum nu se mai poate face nimic altceva cu aceste cercuri decît să le depășim. Ele nu sînt decît un trecut care se adună în jurul europenilor și pe dedesubt, încarcerîndu-i și apăsîndu-i. Cu mai multă libertate vitală decît oricînd, simțim toți că aerul a devenit irespirabil înăuntrul fiecărui popor, pentru că e un aer închis. Fiecare națiune care era cîndva marea atmosferă deschisă, aerisită, a devenit o provincie și un „interior". În supranațiunea europeană pe care o imaginăm, pluralitatea actuală nu poate, nici nu trebuie să dispară. În timp ce statul antic anihila diferența dintre popoare sau o lăsa în afară, inactivă, ori cel mult o conserva mumificată, ideea națională, mai pur dinamică, cere o permanență activă a acestei pluralități, care a fost întotdeauna viața Occidentului.

Toată lumea percepe urgența unui nou principiu de viață. Dar — după cum se întîmplă întotdeauna în asemenea crize — unii încearcă să salveze momentul printr-o intensificare

extremă şi artificială tocmai a acestui principiu caduc. Acesta este sensul erupţiei „naţionaliste" din anii pe care îi trăim. Şi întotdeauna — repet — s-a întîmplat aşa. Iar ultima flacără este şi cea mai mare. Ultimul suspin, cel mai profund. În ajun de dispariţie, frontierele devin şi mai sensibile — frontierele militare şi economice.

Dar toate aceste naţionalisme sînt de fapt impasuri. Încercaţi să le proiectaţi spre viitor şi veţi simţi contralovitura. Drumul pe aici nu duce nicăieri. Naţionalismul este întotdeauna un impuls cu o direcţie opusă principiului naţionalizator. Este exclusivist, în vreme ce acesta din urmă este inclusivist. În epocile de consolidare are totuşi o valoare pozitivă şi reprezintă o înaltă normă. Însă în Europa totul este cît se poate de consolidat, iar naţionalismul nu este decît o manie, este pretextul care se oferă pentru a eluda datoria de a inventa, datoria de a întreprinde ceva de anvergură. Simplitatea mijloacelor cu care operează şi categoria de oameni pe care îi exaltă revelează cu prisosinţă faptul că naţionalismul este contrariul unei creaţii istorice.

Numai hotărîrea de a construi o mare naţiune cu grupul de popoare continentale va înviora pulsul Europei. Aceasta va începe să creadă iarăşi în sine şi, automat, să ceară mai mult de la sine, să se disciplineze.

Situaţia este însă cu mult mai periculoasă decît se apreciază de obicei. Anii trec şi există riscul ca europeanul să se poată obişnui cu tonul minor al existenţei pe care o duce acum; să se poată obişnui cu gîndul de a nu mai comanda, de a nu-şi mai comanda. Iar într-un asemenea caz, se vor aplatiza toate virtuţile şi capacităţile sale superioare.

Unirii Europei i se opun însă — după cum s-a întîmplat întotdeauna, în cadrul procesului de naţionalizare — clasele conservatoare. Ceea ce le poate antrena într-o catastrofă, deoarece la primejdia generală ca Europa să se demoralizeze definitiv şi să-şi piardă întreaga energie istorică, se adaugă o alta, foarte concretă şi iminentă. Cînd comunismul a triumfat în Rusia, mulţi au crezut că întregul Occident va fi inundat

de torentul roşu. Eu nu m-am alăturat unui asemenea pronostic. Ba dimpotrivă: în acei ani, am scris despre comunismul rus că este o substanţă neasimilabilă de către europeni, castă care şi-a înscris toate eforturile şi fervorile istoriei sale în slujba Cartei Individualităţii. Timpul a trecut, iar temătorii de odinioară au redevenit astăzi liniştiţi. S-au întors la linişte tocmai cînd a venit timpul să şi-o piardă. Pentru că acum chiar că s-ar putea ca peste Europa să se reverse comunismul devastator şi victorios.

Presupunerea mea este următoarea: acum, ca şi altădată, conţinutul *credo*-ului comunist rus nu interesează, nici nu atrage, nu conturează un viitor de dorit pentru europeni. Şi nu din motive banale, pe care apostolii săi, încăpăţînaţi, surzi şi fără veracitate, ca toţi apostolii, le „tot recită". Burghezii din Occident ştiu foarte bine că, şi fără comunism, omul care trăieşte exclusiv din rentele sale şi care le transmite fiilor îşi are zilele numărate. Nu aceasta imunizează Europa de credinţa rusească şi cu atît mai puţin teama. Astăzi ni se par destul de ridicole ipotezele arbitrare pe care îşi construia Sorel tactica violenţei, în urmă cu douăzeci de ani. Burghezul nu este laş, după cum credea el, iar astăzi el este mai înclinat spre violenţă decît muncitorii. Nimeni nu ignorează faptul că dacă în Rusia a triumfat bolşevismul, aceasta s-a întîmplat numai pentru că în Rusia nu existau burghezi.[1] Fascismul, care este o mişcare mic-burgheză, s-a dovedit a fi mai violentă decît toate mişcările muncitoreşti luate împreună. Nimic din toate acestea nu-l împiedică pe european să se înflăcăreze după comunism, ci un motiv mult mai simplu şi anterior. Şi anume acesta: europeanul nu vede în organizarea comunistă o creştere a fericirii umane.

Şi totuşi, repet, mi se pare absolut posibil ca în anii viitori Europa să fie entuziasmată de bolşevism. Nu de el însuşi, ci în ciuda lui.

---

[1] Ceea ce ar fi de ajuns pentru a ne convinge, o dată pentru totdeauna, că socialismul lui Marx şi bolşevismul sînt două fenomene istorice care abia dacă au o dimensiune comună!

Imaginați-vă că „planul cincinal“, urmărit cu o putere herculeană de guvernul sovietic, își atinge prevederile, iar uriașa economie rusă este nu numai restaurată, ci devine exuberantă. Oricare ar fi conținutul bolșevismului, acesta reprezintă o uriașă încercare de întreprindere umană. Prin el, oamenii au îmbrățișat cu hotărîre un destin de reformă și trăiesc încordați sub înalta disciplină pe care o asemenea credință le-o injectează. Dacă materia cosmică, nedocilă la entuziasmul omului, nu provoacă eșecul grav al tentativei, chiar dacă-i lasă calea abia întredeschisă, splendidul său caracter de magnifică întreprindere va iradia pe orizontul continental ca o nouă și arzătoare constelație. Dacă între timp Europa persistă în abjectul regim vegetativ din acești ani, cu nervii slăbiți de lipsa de disciplină, fără un proiect de viață nouă, cum va putea evita efectul de contaminare al unei întreprinderi atît de impunătoare? Aceasta înseamnă a nu-l cunoaște pe europeanul care, așteptînd să poată auzi, fără să se înflăcăreze, acest apel la un nou *a face*, atunci cînd nu dispune de un alt steag pe care să-l fluture în față cu o trufie comparabilă. Vrînd să se pună în slujba a ceva, care să-i dea un sens vieții și să fugă de propriul vid existențial, nu este imposibil ca europeanul să treacă peste obiecțiile pe care le are față de comunism și să se simtă atras, dacă nu de substanța lui, cel puțin de dimensiunea sa morală.

Eu văd în construcția Europei ca mare stat național singura întreprindere care ar putea fi contrapusă victoriei „planului cincinal“.

Tehnicienii din domeniul economiei politice ne asigură că această victorie are posibilități foarte slabe de partea sa. Dar ar fi prea josnic ca anticomunismul să aștepte totul de la dificultățile materiale întîmpinate de adversarul său. Eșecul acestuia ar însemna astfel o derută universală, a tuturor și a orice, mai ales a omului actual. Comunismul este o „morală“ extravagantă, ceva asemănător cu o morală. Nu e oare mai decent și mai fecund să-i fie opusă acestei morale slave o nouă morală a Occidentului, incitarea la un nou program de viață?

XV
SE AJUNGE LA ADEVĂRATA CHESTIUNE

Aceasta este chestiunea: Europa a rămas fără morală. Nu pentru că omul-masă ar disprețui o morală învechită, în favoarea alteia, în formare, ci pentru că centrul regimului său vital constă tocmai în aspirația de a trăi fără a se pleca în fața vreunei morale. Să nu credeți nici o vorbă cînd îi veți auzi pe tineri vorbind de „noua morală". Neg categoric existența astăzi în vreun colț al continentului a vreunui grup pătruns de un nou *ethos* care să aibă aparența unei morale. Cînd se vorbește despre „noua morală" se comite de fapt o imoralitate și se caută mijlocul cel mai comod de a face contrabandă.

De aceea ar fi o naivitate să-i reproșăm omului de azi lipsa lui de morală. Imputarea nu-l va atinge sau mai degrabă îl va flata. Imoralitatea a ajuns extrem de ieftină și oricine se poate lăuda că o practică.

Dacă lăsăm deoparte — cum am făcut în acest eseu — toate grupurile care supraviețuiesc din trecut — creștini, „idealiști", bătrîni liberali etc. —, nu vom găsi, printre cei ce reprezintă epoca actuală, nici măcar unul singur a cărui atitudine față de viață să nu se limiteze la a crede că are toate drepturile și nici o obligație. Nu are importanță dacă-și pune o mască de reacționar sau de revoluționar. După cîteva tertipuri, active sau pasive, starea sa sufletească va consta din a ignora decisiv orice obligație și a se simți, fără ca el însuși să bănuiască de ce, posesor al unor drepturi nelimitate.

Orice substanță care va cădea peste un asemenea suflet va da același rezultat și se va converti în pretext pentru a nu se supune la nimic concret. Dacă se prezintă ca reacționar sau antiliberal, o va face pentru a putea afirma că salvarea patriei,

a statului îi dă dreptul să treacă peste toate celelalte norme şi să-şi calce în picioare aproapele, mai ales dacă aproapele are o personalitate viguroasă. Dar acelaşi lucru se întîmplă şi dacă se prezintă ca revoluţionar: aparentul său entuziasm pentru muncitorul manual, pentru nenorocit şi pentru justiţia socială îi serveşte drept paravan pentru a putea ignora orice obligaţie, cum ar fi amabilitatea, veracitatea şi mai ales, mai ales respectul sau stima faţă de indivizii superiori. Eu am aflat de la mai mulţi că au intrat într-un partid muncitoresc sau altul doar pentru a dobîndi în forul lor interior dreptul de a dispreţui inteligenţa şi de a fi scutiţi de a face temenele în faţa ei. Cît despre celelalte dictaturi, am văzut bine cum acestea îl flatează pe omul-masă, călcînd în picioare tot ceea ce pare a fi o eminenţă.

Eschivarea de la orice obligaţie explică în parte fenomenul, pe jumătate ridicol, pe jumătate scandalos, că s-a făcut din „tineret" o platformă, tineret privit ca atare. Poate că epoca noastră nu oferă o trăsătură mai grotescă decît aceasta. Lumea, în mod comic, se declară „tînără" pentru că a auzit că tînărul are mai multe drepturi decît obligaţii, întrucît poate să-şi amîne îndeplinirea îndatoririlor sale pînă la calendele greceşti ale maturităţii. Dintotdeauna, tînărul, luat ca atare, a fost considerat exceptat de la *a face* sau *a fi făcut* fapte deosebite. A trăit întotdeauna din credite. Aceasta ţine de natura umană. Este ceva ca un fals drept, pe jumătate ironic şi pe jumătate duios, pe care cei mai vîrstnici îl recunosc celor mai tineri. Dar este surprinzător că acum aceştia îl iau ca pe un drept efectiv, tocmai pentru a şi le atribui pe toate celelalte, ce aparţin numai celor care au făcut deja ceva.

Deşi poate părea o minciună, s-a ajuns să se facă din tineret un şantaj. În realitate, trăim o vreme de şantaj universal, care îmbracă două forme de grimase complementare: şantajul violenţei şi şantajul umorismului. Şi unul şi celălalt urmăresc întotdeauna acelaşi lucru: ca inferiorul, omul mediocru, să se poată simţi scutit de orice act de supunere.

De aceea nu trebuie înnobilată criza prezentă arătînd-o ca pe un conflict între două morale şi civilizaţii, una învechită, iar cealaltă în formare. Omul-masă este cu totul lipsit de morală, care înseamnă întotdeauna, prin esenţa sa, un sentiment de supunere faţă de ceva, conştiinţa de a sluji şi de a avea o obligaţie. Dar poate că este o greşeală să spunem „cu totul". Pentru că nu este vorba doar de faptul că acest tip de creatură ignoră morala. Nu, să nu-i facem sarcina atît de uşoară. Nu este posibil să ignori, pur şi simplu, morala. Ceea ce numim printr-un cuvînt — incorect şi din punct de vedere gramatical — *amoralitate* este un lucru care nu există. Dacă nu vreţi să vă supuneţi nici unei norme, trebuie — *velis nolis* — să vă supuneţi normei care neagă orice morală, iar acest lucru nu este amoral, ci imoral. Este o morală negativă care păstrează din cealaltă forma în gol.

Cum de s-a putut crede în amoralitatea vieţii? Desigur, pentru că orice cultură şi civilizaţie modernă conduc spre o asemenea convingere. Acum Europa suportă consecinţele penibile ale conduitei sale spirituale. Ea s-a angajat fără rezerve pe versantul unei culturi magnifice, dar fără rădăcini.

Am încercat în acest eseu să conturăm un anumit tip de european, analizîndu-i mai ales comportamentul faţă de însăşi civilizaţia în care s-a născut. Trebuia procedat astfel, deoarece acest personaj nu reprezintă o altă civilizaţie, care să lupte cu cea veche, ci o simplă negare, o negare ce ascunde un parazitism efectiv. Omul-masă trăieşte încă tocmai din ceea ce el neagă, dar alţii au construit sau acumulat. De aceea nu trebuie să-i amestecăm psihograma cu marea chestiune: de ce insuficienţe radicale suferă cultura europeană modernă? Pentru că este evident că, în ultimă instanţă, din aceste insuficienţe provine forma umană dominantă astăzi.

Dar această mare chestiune trebuie să rămînă în afara paginilor de faţă. Ne-ar obliga să dezvoltăm complet doctrina despre viaţa umană, care, ca un contrapunct, apare aici întreţesută, insinuată, bolborosită. Poate că se va degaja în curînd de toate acestea.

EPILOG PENTRU ENGLEZI

EPILOG PENTRU ENGLEZI

În curînd se împlineşte anul de cînd am scris, în peisajul olandez unde m-a dus soarta, *Prologul pentru francezi*, o prefaţă la prima ediţie populară a acestei cărţi. La acea dată începea pentru Anglia una dintre etapele cele mai problematice ale istoriei sale şi exista foarte puţină lume în Europa care să aibă încredere în virtuţile ei latente. În ultima vreme au dat greş atîtea lucruri, încît, din inerţie mentală, există tendinţa de a ne îndoi de orice, pînă şi de Anglia. Se spune că este un popor în decădere şi toţi insolenţii — care sînt figurile afişate în primul act de către cei care în ultimul act ne apar ca nişte adevăraţi inconştienţi — îndrăzneau să-l tragă de urechi. Şi totuşi — înfruntînd unele riscuri, despre care nu vreau să vorbesc acum — eu am semnalat, cu o credinţă adîncă, misiunea europeană a poporului englez, cea pe care a avut-o timp de două secole şi pentru care era chemat astăzi s-o exercite într-o formă superlativă. Ceea ce-mi închipuiam eu atunci s-a întîmplat foarte curînd: faptele petrecute mi-au confirmat pronosticul şi mi-au întărit speranţa. Bine că nu s-au complăcut cu o asemenea exactitate atribuindu-şi rolul determinant pe care, folosind o comparaţie umoristică, i-l atribuiam eu Angliei în raport cu continentul. Manevra de asanare istorică pe care o încearcă Anglia deocamdată, în interiorul ei, este admirabilă. În mijlocul celei mai cumplite furtuni, corabia engleză îşi schimbă toate pînzele, face un viraj de două cadrane, înfruntă vîntul, iar manevra timonei sale modifică destinul lumii. Şi toate acestea, fără gesturi şi fără fraze inutile, inclusiv cele pe care tocmai le-am rostit. Este evident că există mai multe moduri de a face istorie şi aproape la fel de multe pentru a o desface.

De veacuri se întîmplă periodic ca europenii de pe continent să se trezească dimineaţa şi, scărpinîndu-se în cap, să exclame: „Englezii ăştia!..." Este o expresie care înseamnă mirare, tulburare şi conştiinţa că au în faţă ceva admirabil, dar de neînţeles. Poporul englez este, într-adevăr, faptul cel mai deosebit care există pe planetă. Nu mă refer la englezul individual, ci la corpul social, la colectivitatea englezilor. Ceea ce este nemaipomenit, minunat, nu aparţine deci planului psihologic, ci celui sociologic. Şi cum sociologia este una dintre disciplinele despre care lumea de pretutindeni are idei mai puţin clare, nu ar fi posibil să spunem — fără o pregătire prealabilă — de ce Anglia este stranie şi minunată. Cu atît mai puţin este posibil să încercăm a explica modul în care a ajuns să fie astfel. Atîta timp cît se va crede că un popor posedă un „caracter" prealabil şi că istoria sa este o emanaţie a acestui caracter, nu va fi chip nici măcar să deschidem discuţia. „Caracterul naţional", ca orice fapt uman, nu este un dar înnăscut, ci este ceva fabricat. Caracterul naţional se face, se desface şi se reface de-a lungul istoriei. În ciuda etimologiei, de data aceasta, naţiunea nu se naşte, ci se face. Este o întreprindere care iese bine sau prost, care începe după o perioadă de încercări, care se dezvoltă, se corectează, „pierde firul" o dată sau de mai multe ori şi trebuie s-o ia de la capăt sau cel puţin să-l reînnoade. Este interesant să precizăm care sînt atributele surprinzătoare, prin insolitul lor, ale vieţii engleze din ultimii o sută de ani. Apoi vom arăta cum a dobîndit Anglia aceste calităţi sociologice. Insist asupra acestui termen, deşi este pedant, pentru că în spatele lui se ascunde ceea ce este cu adevărat esenţial şi fertil. Trebuie să extirpăm din istorie psihologismul, care a fost deja speriat de alte cunoştinţe. Caracterul excepţional al Angliei nu rezidă în tipul de individ uman pe care a ştiut să-l creeze. Este foarte discutabil ca englezul individual să valoreze mai mult decît alte forme de individualitate apărute în Orient şi Occident. Dar şi cel care consideră că modul de a fi al englezilor se situează deasupra celorlalte reduce totul la o chestiune de ordin pur cantitativ. În schimb,

eu susţin că ceea ce este excepţional, că extrema originalitate a poporului englez constă în felul său de a aborda latură socială a vieţii umane, în modul cum ştie să fie o societate. Prin aceasta chiar se contrapune tuturor celorlalte popoare, iar aceasta nu mai este o chestiune de natură cantitativă. Poate că în viitorul apropiat mi se va oferi prilejul de a arăta ce vreau să spun prin acest lucru.

Un asemenea respect pentru Anglia nu ne scuteşte însă de iritare cînd e vorba de defectele ei. Nu există popor care, privit de către un altul, să nu se dovedească insuportabil. Iar în privinţa aceasta, englezii sînt poate, într-un grad special, exasperanţi. Virtuţile unui popor, ca şi cele ale unui om, se dezvoltă şi, într-o anumită măsură, se consolidează pe defectele şi limitele sale. Cînd luăm contact cu un popor, primul lucru pe care îl vedem sînt frontierele lui, care constituie, pe plan moral şi totodată fizic, limitele sale. Nervozitatea din ultimele luni a făcut ca mai toate naţiunile să trăiască mai degrabă cocoţate pe frontierele lor, adică oferindu-şi defectele congenitale ca pe un spectacol exagerat. Dacă la aceasta se adaugă faptul că unul dintre principalele subiecte de dispută a fost Spania, se va înţelege cît am putut suferi de tot ceea ce reprezintă metehne, amorţeală, viciu şi greşeli în Anglia, în Franţa sau în America de Nord. Ceea ce m-a surprins mai mult a fost hotărîrea de a rămîne neinformaţi despre ceea ce reprezintă opinia publică din aceste ţări; şi lucrul după care am tînjit cel mai mult, în legătură cu Spania, a fost un gest de favoare generoasă, ceea ce este, după părerea mea, cel mai onorabil fapt din cîte există pe lume. La anglo-saxoni — nu în cazul guvernelor, ci al ţărilor — au fost lăsate să-şi facă de cap intriga, frivolitatea, întunericul minţii, prejudecata învechită şi noua ipocrizie, fără a li se pune stavilă. Au fost ascultate cu seriozitate cele mai mari stupidităţi, numai pentru că erau indigene, însă, în schimb, s-a luat hotărîrea categorică de a refuza să fie auzit vreun glas spaniol capabil să lămurească lucrurile sau, eventual, să fie auzit numai după ce a fost deformat.

Aceasta m-a făcut, deşi eram convins că forţez puţin împrejurările, să profit de primul pretext pentru a vorbi despre Spania şi — deoarece suspiciunea publicului englez n-ar tolera altceva — să o fac fără a lăsa impresia că vorbesc despre ea, în paginile intitulate *Cît despre pacifism*..., adăugate în continuare. Dacă este binevoitor, cititorul nu va uita destinatarul. Adresate englezilor, aceste pagini reprezintă un efort de adaptare la obiceiurile lor. Am renunţat în ele la orice „strălucire" şi sînt scrise într-un stil destul de pickwickian, alcătuit din precauţii şi eufemisme.

Nu uitaţi că Anglia nu este un popor de scriitori, ci de comercianţi, de ingineri şi de oameni pioşi. De aceea a ştiut să-şi facă o limbă şi o elocinţă în care se caută îndeosebi să nu se spună ceea ce se spune, de a insinua mai degrabă şi oarecum de a eluda. Englezul n-a venit pe lume pentru *a se rosti*, ci dimpotrivă, pentru a tăcea. Cu înfăţişare de oameni impasibili, ascunşi îndărătul pipelor, englezii veghează cu băgare de seamă asupra propriilor secrete, ca să nu scape vreunul dintre ele. Aceasta reprezintă o forţă magnifică şi este deosebit de important pentru specia umană ca acest tezaur şi această energie taciturnă să fie conservate intacte. În acelaşi timp însă îngreunează enorm înţelegerea cu alte popoare, mai ales cu ale noastre. Omul din Sud este limbut din fire. Grecia, care ne-a educat, ne-a dezlegat limbile şi ne-a făcut indiscreţi *a nativitate*. Discursul a triumfat asupra laconismului, iar pentru atenian, a trăi însemna a vorbi, a spune, a-şi sparge pieptul încredinţînd vîntului, în forme clare şi eufonice, cea mai tainică intimitate. De aceea au divinizat cuvîntul, *logosul*, căruia îi atribuiau puteri magice, iar retorica a ajuns să fie pentru civilizaţia antică ceea ce a fost fizica pentru noi, în secolele din urmă. Sub această disciplină, popoarele romanice şi-au făurit limbi complicate, dar încîntătoare, de o sonoritate, de o plasticitate şi de un farmec fără egal; limbi făcute în taifasuri fără sfîrşit — în agora sau în piaţete, în instanţe, în taverne, la sindrofii. Iată de ce ne

simţim derutaţi cînd, apropiindu-ne de aceşti nemaipomeniţi englezi, îi auzim emiţînd o serie de uşoare miorlăituri neplăcute, din care constă limba lor.

Tema eseului care urmează o constituie neînţelegerea reciprocă în care au căzut popoarele din Occident, adică popoarele care convieţuiesc încă de pe vremea copilăriei lor. Faptul este surprinzător. Pentru că Europa a fost întotdeauna ca o casă cu vecini, unde familiile nu trăiesc niciodată separat, ci îşi amestecă în orice clipă existenţa lor domestică. Aceste popoare care se ignorează acum într-un mod atît de grav s-au jucat împreună în vremea copilăriei pe coridoarele imensei locuinţe comune. Cum au putut ajunge la neînţelegeri atît de categorice? Geneza acestei situaţii deosebit de urîte este lungă şi complexă. Pentru a pomeni numai unul dintre miile de fire care se înnoadă în acest fapt, reţineţi că obiceiul unor popoare de a se converti în judecători ai altor popoare, de a le dispreţui şi de a le insulta *pentru că* sînt diferite, în fine, obiceiul naţiunilor puternice astăzi de a-şi permite să creadă că stilul sau „caracterul“ unui popor mai mic este absurd *pentru că* este slab ca războinic sau din punct de vedere economic, sînt fenomene care, dacă nu greşesc, nu s-au mai produs niciodată pînă în ultimii cincizeci de ani. Enciclopedistului francez din secolul al XVIII-lea, în ciuda aroganţei sale şi a slabei ductilităţi intelectuale şi a pretenţiei că se afla în posesia adevărului absolut, nu i-ar fi trecut prin minte să dispreţuiască un popor „incult“ şi sărăcit ca Spania. Cînd o făcea totuşi cineva, scandalul pe care îl provoca era o dovadă că omul normal de atunci nu vedea, ca un parvenit, în deosebirile de putere vreo deosebire de rang uman. Dimpotrivă, este secolul călătoriilor pline de curiozitate amabilă şi entuziasmată de deosebirile faţă de celălalt. Acesta a fost sensul cosmopolitismului care se încheagă în ultima treime a veacului. Cosmopolitismul lui Fergusson, Herder, Goethe este opus „internaţionalismului“ de azi. El este alimentat nu de eliminarea diferenţelor naţionale, ci, dimpotrivă, de entuziasmul faţă de acestea. Caută pluralitatea de forme vitale nu

în vederea anulării lor, ci pentru a le integra. Deviza cosmopolitismului a fost dată de cuvintele lui Goethe: „Numai toţi oamenii trăiesc ceea ce este omenesc." Romantismul care i-a urmat nu reprezintă altceva decît o exaltare a sa. Romanticul se îndrăgostea de celelalte popoare tocmai pentru că erau altfel, iar în obiceiul cel mai exotic şi de neînţeles bănuia mistere de mare înţelepciune. Şi adevărul este că, în principiu, avea dreptate. Este neîndoielnic, de pildă, faptul că englezul de astăzi, ermetizat de conştiinţa puterii sale politice, nu prea este în stare să vadă ce anume ţine de cultura rafinată, foarte subtilă şi de viţă veche în îndeletnicirea — care lui i se pare de o exemplară lipsă de ocupaţie — de a „sta la soare", căreia spaniolul de neam bun i se consacră de obicei cu conştiinciozitate. El crede, poate, că singurul lucru civilizat este numai acela de a-şi pune nişte pantaloni bufanţi şi a lovi cu un băţ într-o minge mică, operaţie pe care o numim — pentru a-i conferi demnitate — „golf".

Problema este de o enormă gravitate, iar paginile care urmează nu fac altceva decît să abordeze aspectele sale cele mai urgente. Această reciprocă necunoaştere a făcut posibil ca poporul englez, deosebit de prudent în a comite erori istorice grave, să comită uriaşa greşeală a pacifismului său. Dintre toate cauzele care au generat actualele nenorociri din lume, cea care se poate delimita poate cel mai bine este dezarmarea Angliei. Geniul ei politic i-a permis în aceste luni să corecteze cu un incredibil efort de *self-control* cel mai mare rău. Poate că la adoptarea acestei rezoluţii a contribuit conştiinţa responsabilităţii contractate.

Pe marginea acestor chestiuni se fac consideraţii în paginile următoare, fără excesivă înfumurare, dar cu dorinţa intimă de a contribui la reconstruirea Europei. Trebuie să-l previn pe cititor că toate notele au fost adăugate acum, iar aluziile cronologice trebuie raportate la luna în curs.

Paris, aprilie 1938

CÎT DESPRE PACIFISM...

De douăzeci de ani, Anglia[1] — guvernul şi opinia sa publică — s-a angajat pe calea pacifismului. Comitem eroarea de a desemna prin acest singur cuvînt atitudini foarte diferite, atît de diferite, încît în practică se dovedesc frecvent antagonice. Există, într-adevăr, multe forme de pacifism. Singurul lor lucru comun este ceva foarte vag: credinţa că războiul este un rău şi aspiraţia de a-l elimina ca mijloc din relaţiile interumane. Însă pacifiştii încep să se deosebească între ei îndată ce fac pasul următor şi se întreabă pînă la ce punct este absolut posibilă dispariţia războaielor. În fine, divergenţa atinge punctul ei maxim atunci cînd încep să se gîndească la mijloacele pe care le reclamă instaurarea păcii pe acest foarte belicos glob pămîntesc. Poate că ar fi mult mai util decît se bănuieşte un studiu complet despre diversele forme de pacifism; el ar limpezi destule lucruri. Dar este evident că nu e nici momentul, nici locul să fac acum un studiu în care să fie definit cu o oarecare precizie pacifismul caracteristic în care Anglia — guvernul său şi opinia publică din această ţară — s-a angajat acum douăzeci de ani.

Pe de altă parte însă realitatea actuală ne uşurează din nefericire această sarcină. Este un fapt mult prea cunoscut că acest pacifism englez a eşuat. Ceea ce înseamnă că acest pacifism a fost o eroare. Eşecul a fost atît de mare, atît de categoric, încît oricine ar avea dreptul să revizuiască radical această chestiune şi să se întrebe dacă nu e o eroare orice pacifism.

---

[1] Aceste pagini au fost publicate în numărul din iunie 1937 al revistei *The Nineteenth Century*.

Dar eu prefer acum să mă adaptez, cît îmi stă în putinţă, la punctul de vedere englez şi să presupun că aspiraţia sa de pace în lume era o excelentă aspiraţie. Dar aceasta subliniază cu atît mai mult ce anume a fost greşit în rest, adică în aprecierea posibilităţilor de pace pe care le oferea lumea actuală şi în determinarea conduitei ce trebuie urmată de cel ce pretinde că este cu adevărat pacifist.

Spunînd aceste lucruri, eu nu sugerez nimic ce ar putea duce la descurajare. Dimpotrivă. De ce să ne descurajăm? Poate că singurele două lucruri la care omul nu are dreptul sînt obrăznicia şi opusul ei, descurajarea. Niciodată nu vor exista motive suficiente nici pentru una, nici pentru cealaltă. Este de ajuns să remarcăm ciudatul mister al condiţiei umane, care constă în faptul că o situaţie atît de negativă şi de derută, cum este comiterea unei erori, se converteşte magic într-o nouă victorie pentru om, dar numai cu condiţia de a fi fost recunoscută. Recunoaşterea unei greşeli constituie prin ea însăşi un nou adevăr şi un fel de lumină care se aprinde înlăuntrul acestuia.

Contrar a ceea ce cred plîngăreţii, orice eroare este o proprietate care ne sporeşte averea. În loc să plîngem pe ruinele greşelii, ar fi bine să ne grăbim s-o exploatăm. Pentru aceasta e nevoie să ne hotărîm s-o studiem în profunzime, ca să-i descoperim fără menajamente rădăcinile, iar pe baza elementelor rezultate astfel să construim energic noua concepţie despre lucruri. Eu presupun că englezii se şi pregătesc, cu seninătate, dar şi cu hotărîre, să rectifice enorma greşeală care timp de douăzeci de ani a constituit-o pacifismul lor caracteristic şi să-l înlocuiască printr-un alt pacifism mai perspicace şi mai eficient.

Aşa cum se întîmplă întotdeauna, defectul major al pacifismului englez — şi în general al celor care se prezintă ca titulari ai pacifismului — a fost subestimarea adversarului. Această subestimare le-a inspirat un diagnostic fals. Pacifistul vede în război un rău, o crimă sau un viciu. Dar uită că, înainte şi dincolo de orice, războiul este un uriaş efort pe

care oamenii îl fac pentru a rezolva anumite conflicte. Războiul nu este un instinct, ci o invenţie. Animalele nu-l cunosc şi este o instituţie pur umană, aşa cum este ştiinţa sau adiministraţia. El a dus la una dintre cele mai mari descoperiri, bază a oricărei civilizaţii: descoperirea disciplinei. Toate celelalte forme de disciplină provin din disciplina originară, care a fost cea militară. Pacifismul este pierdut şi se converteşte într-un simplu bigotism dacă nu este conştient de faptul că războiul este o genială şi formidabilă tehnică de viaţă şi pentru viaţă.

Ca orice formă istorică, războiul prezintă două aspecte: cel al momentului invenţiei sale şi cel al momentului depăşirii sale. La ora la care a fost inventat, el a însemnat un progres incalculabil. Astăzi, cînd aspirăm să-l depăşim, nu-i vedem decît faţa sa hîdă, groaza pe care o seamănă, grosolănia şi insuficienţa lui. Tot aşa, fără a mai reflecta, blestemăm de obicei sclavia, neremarcînd minunatul progres pe care l-a reprezentat atunci cînd a fost inventată. Pentru că mai înainte nu exista decît grija ca toţi învinşii să fie omorîţi. Primul care a avut această idee a fost un geniu binefăcător al umanităţii: în loc să-i ucizi pe prizonieri, să-i ţii în viaţă şi să profiţi de pe urma muncii lor. Auguste Comte, care avea un mare simţ uman, adică istoric, a văzut chiar în acest mod instituţia sclaviei — eliberîndu-se de prostiile pe care le spune Rousseau despre ea — şi nouă ne revine datoria de a generaliza această observaţie, învăţînd să privim toate lucrurile umane din această dublă perspectivă, adică: aspectul pe care îl prezintă la venire şi aspectul pe care îl au la plecare. Romanii, într-un mod foarte rafinat, au însărcinat două divinităţi cu consacrarea acestor două momente: Adeona şi Abeona, zeiţa venirii şi, respectiv, zeiţa plecării.

Necunoscînd toate aceste date elementare, pacifismul şi-a făcut sarcina prea uşoară. A crezut că, pentru a elimina războiul, era de ajuns să nu-l mai faci sau, cel mult, să acţionezi pentru a nu mai fi făcut. Cum vedea în el doar o excrescenţă superfluă şi bolnavă apărută în raporturile umane, a crezut că

era suficient ca aceasta să fie extirpată și că *nu este necesar să fie înlocuită*. Dar uriașul efort care este războiul nu se poate evita decît dacă prin pace se înțelege un efort și mai mare, un sistem de eforturi foarte complicate și care, în parte, cer fericita intervenție a geniului. În rest, totul este o pură eroare. Înseamnă a interpreta pacea ca pe un simplu gol pe care l-ar lăsa războiul prin dispariția sa; înseamnă, așadar, a ignora faptul că, dacă războiul este un lucru care se face, atunci și pacea este un lucru care trebuie făcut, care trebuie edificat, punînd la treabă toate energiile umane. Pacea nu „e aici", pur și simplu, gata doar ca omul să se bucure de ea. Pacea nu este fructul spontan al nici unui arbore. Nimic important nu primește omul în dar; dimpotrivă, el trebuie să și-l facă, să și-l construiască. De aceea numele cel mai potrivit al speciei noastre este să fie *homo faber*.

Dacă luăm în considerație toate acestea, nu pare surprinzătoare convingerea pe care a avut-o Anglia, potrivit căreia tot ceea ce putea face pentru pace era să se dezarmeze, o acțiune care seamănă foarte mult cu o omisiune? Această credință se dovedește de neînțeles dacă nu sesizăm eroarea de diagnostic care îi stă la bază, adică ideea că războiul pornește numai din patimile omenești și că dacă se reprimă această pornire, belicismul va fi asfixiat. Ca să vedem cu claritate chestiunea, să urmăm metoda utilizată de lordul Kelvin pentru a-și rezolva problemele de fizică: să ne construim *un model* imaginar. Să ne imaginăm, într-adevăr, că la un moment dat toți oamenii renunță la război, așa cum a încercat să facă și Anglia. Să credem oare că era de ajuns atît sau, mai mult, că astfel s-a făcut cel mai mic pas eficient în direcția păcii? Mare eroare! Războiul, să repetăm deci, era un mijloc pe care oamenii îl inventaseră pentru a soluționa anumite conflicte. Renunțarea la război nu suprimă aceste conflicte. Dimpotrivă, le lasă intacte și mai puțin rezolvate ca oricînd. Absența pasiunilor, voința de pace a tuturor oamenilor s-ar dovedi total lipsite de eficiență, deoarece conflictele reclamă

soluţii şi, *atîta timp cît nu se va inventa un alt mijloc*, războiul va reapărea inexorabil pe această planetă imaginară locuită numai de pacifişti.

Aşadar, nu voinţa de pace este cea care contează în ultimă instanţă pentru pacifism. Trebuie ca acest cuvînt să nu mai însemne o bună intenţie şi să reprezinte un sistem de noi mijloace în relaţiile dintre omeni. Să nu ne aşteptăm în acest sens la nimic fertil cîtă vreme pacifismul, de la o dorinţă gratuită şi comodă, nu ajunge să fie un dificil ansamblu de noi tehnici.

Daunele uriaşe pe care acest pacifism le-a adus cauzei păcii constau în faptul că nu ne-a lăsat să vedem lipsa celor mai elementare tehnici, a căror exercitare concretă şi precisă constituie ceea ce, cu un termen vag, numim pace.

Pacea, de pildă, este dreptul ca formă de relaţie între popoare. Or pacifismul uzual dădea de înţeles că acest drept exista deja, că se află la îndemîna oamenilor şi că numai pasiunile acestora şi instinctele lor violente duceau la ignorarea sa. Or aceasta este, faţă de adevăr, într-o relaţie de gravă opoziţie.

Pentru ca dreptul sau o parte a lui să existe trebuie ca: 1. Unii oameni, deosebit de inspiraţi, să descopere anumite idei sau principii de drept. 2. Propaganda şi răspîndirea acestor idei despre drept în rîndurile colectivităţii în chestiune (în cazul nostru, cel puţin, colectivitatea formată de popoarele europene şi americane, inclusiv posesiunile britanice din Oceania). 3. Răspîndirea să devină în aşa fel predominantă, încît aceste idei despre drept să se consolideze sub forma de „opinie publică." De-abia atunci şi numai atunci putem vorbi, în deplinul înţeles al termenului, despre drept, adică despre norma *în vigoare*. Nu contează că nu există nici legislator şi nici judecători. Dacă aceste idei vor pune cu adevărat stăpînire pe suflete, ele vor acţiona inevitabil ca instanţe pentru conduită, instanţe la care se poate apela. Iar aceasta este adevărata substanţă a dreptului.

Însă un drept referitor la cauzele care provoacă inevitabil războaiele nu există. Şi el nu există nu numai în sensul că n-a

intrat încă „în vigoare", adică nu s-a consolidat ca normă sigură în „opinia publică", ci că nu există nici măcar ca idee, ca pură teoremă încolţită în mintea vreunui gînditor. Neexistînd nimic din toate acestea, fără a avea nici măcar în teorie un drept al popoarelor, se poate pretinde ca războialele dintre ele să dispară? Îngăduiţi-mi să calific drept frivolă, drept imorală o asemenea pretenţie. Pentru că este imoral să pretindem ca un lucru dorit să se realizeze miraculos, numai pentru că îl dorim. Este morală numai dorinţa însoţită de voinţa severă de a pregăti şi mijloacele îndeplinirii ei.

Nu ştim care sînt „drepturile subiective" ale naţiunilor şi nici nu bănuim cum ar trebui să fie „dreptul obiectiv" care le poate regla mişcările. Proliferarea tribunalelor internaţionale, a organelor de arbitraj între state, la care am asistat în ultimii cincizeci de ani, nu face altceva decît să ne ascundă lipsa unui adevărat drept internaţional pe care o resimţim. Nu dispreţuiesc cîtuşi de puţin importanţa acestor magistraturi. Pentru progresul unei funcţii morale, este întotdeauna important ca aceasta să apară materializată într-un organ special, foarte vizibil. Dar pînă acum, însemnătatea acestor tribunale internaţionale s-a redus numai la aşa ceva. Dreptul pe care îl administrează este, în esenţă, tot cel care exista şi înainte de înfiinţarea lor. Într-adevăr, dacă trecem în revistă cauzele judecate de aceste tribunale, vom observa că sînt identice cu cele rezolvate, din vechime, de diplomaţie. N-au marcat nici un progres important în ceea ce este esenţial: crearea unui drept pentru realitatea specifică pe care o reprezintă naţiunile.

Nu era legitim să aşteptăm o eficienţă mai mare, în această privinţă, de la o perioadă care a început cu Tratatul de la Versailles şi cu crearea Societăţii Naţiunilor, ca să ne referim numai la două dintre cele mai impunătoare şi mai recente cadavre. Nu-mi face plăcere să atrag atenţia cititorului asupra unor lucruri ratate, eşuate sau în dezagregare. Dar este necesar să o fac, pentru a contribui oarecum la stîrnirea interesului pentru noi mari întreprinderi, pentru noi misiuni constructive şi salutare. Trebuie să nu se mai repete greşeli ca cea a creării

Societății Națiunilor; se înțelege că mă refer la ceea ce a fost concret și a însemnat această instituție la ora întemeierii sale. N-a fost o greșeală oarecare, cum sînt cele obișnuite în dificila activitate care este politica. A fost o greșeală care reclamă atributul de profundă. A fost o profundă greșeală *istorică*. „Spiritul" care a tutelat înființarea acestei instituții, sistemul de idei filozofice, istorice, sociologice și juridice, din care a emanat proiectul și structura ei, era deja mort din punct de vedere *istoric*; la acea dată aparținea trecutului și, departe de a anticipa viitorul, era deja învechit. Și să nu spuneți că e ușor de proclamat acest lucru acum. Au fost oameni în Europa care încă de pe atunci au denunțat inevitabilul său eșec. S-a mai întîmplat, încă o dată, ceea ce era aproape firesc în istorie, adică ceea ce a fost prezis. Dar nici de data aceasta politicienii n-au ținut seama de acești oameni. Mă feresc să spun cărei bresle îi aparțineau profeții. Este de ajuns să spun că, în fauna umană, aceștia reprezintă specia cea mai opusă politicianului. Întotdeauna acesta va fi cel care trebuie să guverneze, și nu profetul; dar contează foarte mult pentru destinele umane ca politicianul să audă întotdeauna ceea ce profetul strigă sau insinuează. Toate marile epoci ale istoriei s-au născut din colaborarea subtilă între aceste două tipuri de oameni. Și poate că una dintre cauzele profunde ale actualei derute este că de două generații politicienii s-au declarat independenți și au anulat colaborarea. Grație acestui fapt, s-a produs rușinosul fenomen că lumea, în aceste momente ale istoriei și ale civilizației, navighează mai în derivă ca niciodată, lăsată în voia unei oarbe mecanici. De fiecare dată e tot mai puțin posibilă o politică sănătoasă fără o largă anticipație istorică, fără profeție. Poate că actualele catastrofe vor deschide din nou ochii politicienilor asupra faptului evident că există oameni care, datorită subiectelor de care se ocupă în mod obișnuit sau pentru că au sufletele sensibile ca niște seismografe, primesc înaintea celorlalți vizita viitorului[1].

---

[1] O anumită doză de anacronism este obișnuită în politică. Acesta este un fenomen colectiv și tot ceea ce este colectiv sau social este învechit cînd este vorba

Societatea Naţiunilor a fost un uriaş aparat juridic creat pentru un drept inexistent. Golul său juridic s-a umplut fraudulos cu eterna diplomaţie, care, sub masca dreptului, a contribuit la demoralizarea universală.

Rog cititorul să se gîndească la oricare dintre marile conflicte care există astăzi între naţiuni şi să-şi spună sieşi dacă găseşte în mintea sa vreo *posibilă* normă juridică ce să-i permită, măcar teoretic, să-l rezolve. Care sînt, de exemplu, drepturile unui popor care ieri avea douăzeci de milioane de oameni, iar astăzi are patruzeci sau optzeci? Cine are dreptul la spaţiul nelocuit din lume? Aceste exemple, cele mai grosolane şi mai elementare care pot fi aduse, scot clar în evidenţă caracterul iluzoriu al oricărui pacifism care nu începe prin a fi o nouă tehnică juridică. Desigur, dreptul care se postulează aici este o invenţie foarte dificilă. Dacă ar fi fost uşoară, ar fi existat de multă vreme. Este dificilă, la fel de dificilă ca şi pacea cu care coincide. Dar o epocă ce a asistat la inventarea geometriilor neeuclidiene, a fizicii cvadridimensionale şi a unei mecanici discontinue, poate să privească, fără teamă, la o asemenea întreprindere şi să se hotărască a o duce la îndeplinire. Într-un anumit mod, problema noului drept internaţional aparţine aceluiaşi stil ca şi recentele progrese doctrinale. Şi aici va fi vorba de eliberarea unei activităţi umane — dreptul — de o anumită limitare radicală de care a suferit întotdeauna. Dreptul este static, într-adevăr, şi nu în zadar organul său principal se numeşte stat. Omul n-a reuşit încă să elaboreze o formă juridică ce să nu fie circumscrisă în clauza *rebus sic stantibus*. Însă problema este că lucrurile umane nu sînt *res stantes*, ci tocmai contrariul lor: lucruri istorice, adică pură

de viaţa personală a minorităţilor creative. În măsura în care masele se distanţează de acestea, arhaismul societăţii sporeşte, iar de la o mărime normală, constitutivă, ajunge să capete un caracter patologic. Dacă recapitulăm lista persoanelor care au participat la crearea Societăţii Naţiunilor, va fi foarte greu să găsim vreuna care să fi meritat atunci, şi cu atît mai puţin acum, stimă intelectuală. Nu mă refer, fireşte, la experţi şi tehnicieni, obligaţi să dezvolte şi să execute nebuniile acelor politicieni.

mişcare, mutaţie perpetuă. Dreptul tradiţional este regulament numai pentru o realitate paralitică. Şi cum realitatea istorică se schimbă periodic într-un mod radical, ea se izbeşte inexorabil de stabilitatea dreptului, care devine o cămaşă de forţă. O cămaşă de forţă pusă unui bărbat sănătos are însă virtutea de a face din el un nebun furios. De aici rezultă — spuneam eu de curînd — acest ciudat aspect patologic pe care îl are istoria şi care o face să apară ca o luptă veşnică între paralitici şi epileptici. În cadrul unui popor se produc revoluţiile, iar între popoare izbucnesc războaiele. Binele pe care pretinde că este dreptul se transformă într-un rău, după cum ne învaţă Biblia: „Căci voi prefaceţi judecata în otravă şi rodul dreptăţii în pelin" (Amos, 6, 12).

În dreptul internaţional, lipsa de congruenţă dintre stabilitatea justiţiei şi mobilitatea realităţii, pe care pacifistul vrea s-o supună justiţiei, se manifestă cu forţa ei maximă. Privită din perspectiva care interesează dreptul, istoria este, înainte de orice, schimbarea în repartizarea puterii pe pămînt. Şi atîta timp cît nu există p incipii juridice care, măcar teoretic, să reglementeze satisfăcător schimbările de putere, orice pacifism va fi o suferinţă după o dragoste pierdută. Pentru că, dacă realitatea istorică este înainte de orice ceea ce am spus, pare evident ca *iniuria maxima* să fie *status quo*. Aşadar, nu trebuie să surprindă eşecul Societăţii Naţiunilor, uriaş mecanism construit pentru a administra *status quo*-ul.

Omul are nevoie de un drept dinamic, un drept plastic şi în mişcare, apt să însoţească istoria în metamorfozele ei. Cererea nu este exagerată, nici utopică, nici măcar nouă. De peste şaptezeci de ani, dreptul, atît cel civil, cît şi cel politic, evoluează în acest sens. De exemplu, aproape toate constituţiile contemporane încearcă să fie „deschise". Deşi expedientul este cam ingenuu, e bine să-l amintim, deoarece prin el se declară aspiraţia la un drept *în mişcare*. Însă, după parerea mea, cel mai fertil ar fi să analizăm temeinic — adică să extragem teoria care zăcea tăcută în el — fenomenul juridic cel mai avansat care s-a produs pînă astăzi pe planetă: *British*

Commonwealth of Nations. Mi se va spune că toate acestea sînt imposibile, pentru că tocmai acest ciudat fenomen juridic a fost creat datorită acestor două principii; unul, formulat de Balfour în 1926, cu faimoasele sale cuvinte: „În problemele referitoare la Imperiu, este bine să evităm *refining, discussing, or defining*". Celălalt, principiul „marjei și al elasticității", enunțat de sir Austin Chamberlain în istoricul său discurs din 12 septembrie 1925: „Uitați-vă la relațiile dintre diferitele sectoare ale Imperiului Britanic; unitatea Imperiului Britanic nu-i făcută pe baza unei constituții logice. Nici măcar nu se bazează pe vreo Constituție. Pentru că dorim să păstrăm cu orice preț o marjă de decizie și o elasticitate."

Ar fi o greșeală să nu vedem în aceste două formule decît emanații ale oportunismului politic. Departe de așa ceva, ele exprimă adecvat formidabila realitate pe care o reprezintă *British Commonwealth of Nations* și o desemnează tocmai sub aspect juridic. Ele nu o definesc însă, pentru că un politician n-a venit pe lume pentru asta, iar dacă politicianul este englez, el simte că a defini ceva înseamnă aproape a comite o trădare. Este evident însă că există și alți oameni a căror misiune constă în a face ceea ce politicianului, și îndeosebi al celui englez, îi este interzis: să definească lucrurile, chiar dacă acestea se prezintă cu pretenția că sînt esențialmente vagi. În principiu, nu este nici mai greu, nici mai puțin greu a defini triunghiul decît ceața. Ar fi foarte important ca această situație efectivă de drept, care constă în simple „marje" și simple „elasticități", să fie redusă la concepte clare. Pentru că elasticitatea este condiția care permite unui drept să fie plastic, iar dacă i se atribuie o marjă, i se atribuie pentru că i se prevede mișcarea. Dacă în loc să interpretăm aceste două caracteristici ca simple eluziuni și ca insuficiențe ale unui drept, le vom considera drept însușiri pozitive, este posibil să se deschidă în fața noastră cele mai fertile perspective. Constituția Imperiului Britanic seamănă mult, probabil, cu „molusca de referință" despre care a vorbit Einstein, o idee care inițial a fost judecată drept ininteligibilă și care astăzi este baza noii mecanici.

Capacitatea de a descoperi noua tehnică de justiţie care se postulează aici este prefigurată în întreaga tradiţie juridică a Angliei mai bine decît în a oricărei alte ţări. Iar aceasta nu este, desigur, o întîmplare. Modul englez de a vedea dreptul nu este decît un caz particular al stilului general care caracterizează gîndirea britanică, în care îşi găseşte cea mai înaltă şi purificată expresie, ceea ce constituie poate destinul intelectual al Occidentului, adică să interpreteze tot ceea ce este inert şi material ca pur dinamism, să substituie ceea ce nu pare a fi decît „lucru" latent, liniştit şi fix prin forţe, mişcări şi funcţii. În toate planurile vieţii, Anglia a fost newtoniană. Dar nu cred că este necesar să mă opresc asupra acestui aspect. Presupun că a fost constatat şi demonstrat de sute de ori, cu detalii suficiente. Îngăduiţi-mi doar să-mi mărturisesc, în calitate de cititor împătimit, *desideratum*-ul de a citi o carte al cărei subiect să fie acesta: newtonismul englez în afara fizicii, aşadar în toate celelalte domenii ale vieţii.

Dacă mi-aş rezuma acum raţionamentul, va părea, cred, constituit dintr-o linie simplă şi clară.

E bine ca pacifistul să se preocupe direct de evitarea cutărui sau cutărui război; dar pacifismul nu constă în aceasta, ci în a construi cealaltă formă de convieţuire umană, care este pacea. Aceasta înseamnă inventarea şi exercitarea unei întregi serii de noi tehnici. Prima dintre ele este o nouă tehnică juridică, ce începe prin a descoperi principii de echitate referitoare la schimbările în repartizarea puterii în lume.

Dar ideea unui nou drept nu este încă un drept. Să nu uităm că dreptul este alcătuit din mult mai multe lucruri decît o idee: de exemplu, din el fac parte şi bicepşii jandarmilor sau ai celorlalţi ca ei. Tehnica purei gîndiri juridice trebuie să fie însoţită de multe alte tehnici şi mai complicate.

Din nefericire, însăşi denumirea de drept internaţional incomodează formarea unei viziuni limpezi asupra a ceea ce ar fi în deplina sa realitate un drept al naţiunilor. Pentru că dreptul ni se va părea a fi un fenomen care se produce înăuntrul societăţilor, iar cel numit „internaţional" ne invită,

dimpotrivă, să imaginăm un drept care se întîmplă *între* ele; adică într-un gol social. În acest gol social, naţiunile se vor reuni şi, pe baza unui pact, vor crea o nouă societate care va fi, prin virtutea magică a cuvintelor, *Societatea Naţiunilor*. Dar toate acestea seamănă cu un calambur[1]. O societate constituită doar pe baza unui pact este societate în sensul pe care acest termen îl are pentru dreptul civil; aceasta înseamnă că este o asociaţie. Dar o asociaţie nu poate exista ca realitate juridică dacă nu se iveşte într-o zonă unde în prealabil era în vigoare un anumit drept civil. Orice alt lucru este pură fantasmagorie. Zona unde se iveşte societatea formată pe baza unui pact este o altă societate preexistentă, ce nu reprezintă opera nici unui pact, ci este rezultatul unei convieţuiri inveterate. Această autentică societate, şi nu asociaţie, seamănă cu cealaltă numai cu numele. De aici şi calamburul.

Fără a pretinde că eu rezolv acum, printr-un gest dogmatic, în treacăt şi pe deasupra, problemele cele mai încurcate ale filozofiei dreptului şi ale sociologiei, mă încumet să insinuez că va merge drept cel care va cere, cînd cineva îi va vorbi despre un fapt juridic, să i se indice societatea purtătoare a acestui drept şi anterioară lui. Într-un gol social nu există şi nici nu se naşte drept. Acesta cere ca substrat o unitate de convieţuire umană, la fel ca datina şi obiceiul, cărora dreptul le este fratele mai mic, dar mai energic. Pînă într-atît este aşa, încît nu există simptom mai sigur pentru a descoperi existenţa unei autentice societăţi decît existenţa unui fapt juridic. Evidenţa acestui fapt este tulburată de confuzia obişnuită de care suferim atunci cînd credem că orice societate autentică trebuie să posede un stat autentic. Însă este foarte clar că aparatul statal nu se produce înlăuntrul unei societăţi, ci într-un stadiu foarte avansat al evoluţiei sale. Poate că statul aduce dreptului anumite

[1] Englezii, printr-o potrivită hotărîre, au preferat să o numească „ligă". Acest termen evită echivocul, dar totodată plasează gruparea statelor în afara dreptului, desemnînd-o direct în sfera politicului.

perfecţionări, dar nu este necesar să enunţăm pentru cititorul englez că dreptul există fără stat şi fără activitatea lui statutară.

Cînd vorbim de naţiuni, sîntem înclinaţi să ni le reprezentăm ca societăţi separate şi închise în ele înseşi. Dar aceasta este o abstracţie care lasă în afara ei ceea ce este mai important din realitate. Desigur, convieţuirea sau relaţiile între englezi sînt mult mai intense decît, de exemplu, convieţuirea dintre englezi şi germani sau francezi. Este însă evident că există o convieţuire generală a europenilor între ei şi că, prin urmare, Europa este o societate, veche de mai multe secole, şi care are o istorie proprie, aşa cum poate să aibă fiecare naţiune luată în parte. Această societate generală europeană posedă un grad sau un indice de socializare mai puţin ridicat decît cel la care au ajuns, începînd cu secolul al XVI-lea, societăţile particulare numite naţiuni europene. Se spune deci că Europa este o societate mai fragilă decît Anglia sau Franţa, dar i se recunoaşte caracterul efectiv de societate. Acest lucru contează foarte mult, întrucît singurele posibilităţi de pace care există depind de faptul dacă există efectiv sau nu o societate europeană. Dacă Europa ar fi *doar* o pluralitate de naţiuni, pacifiştii îşi pot lua hotărît rămas-bun de la speranţele lor[1]. Între societăţi independente nu poate exista pace cu adevărat. Ceea ce obişnuim să numim astfel nu este decît o stare de război minimală sau latentă.

Cum fenomenele corporale graţie cărora concepem realităţile morale sînt idiomul şi hieroglifa, nu este de mirare prejudiciul pe care îl produce o greşită imagine vizuală convertită în deprindere a minţii noastre. Din acest motiv condamn imaginea Europei în care aceasta apare constituită dintr-o mulţime de sfere — naţiunile — care menţin doar cîteva puncte de contact cu exteriorul. Această metaforă de jucător de biliard ar trebui să-l ducă la desperare pe blîndul pacifist, deoarece, ca şi biliardul, nu se promite o altă even-

[1] Pentru unitatea şi pluralitatea Europei, privite dintr-o altă perspectivă, a se vedea *Prologul pentru francezi* din volumul de faţă.

tualitate decît lovitura. S-o corectăm, deci. În loc să ne imaginăm societăţile europene ca pe o serie de societăţi izolate, să ne închipuim o societate unică — Europa —, în care s-au creat ciorchini sau nuclee mai intens condensate. Această imagine corespunde cu o mai mare aproximare decît cealaltă cu ceea ce a fost, într-adevăr, convieţuirea occidentală. Nu se încearcă prin aceasta să se contureze un ideal, ci să se dea expresie grafică a ceea ce a fost această convieţuire încă de la începuturile ei, după sfîrşitul stăpînirii romane[1].

Convieţuirea nu înseamnă, pur şi simplu, societate, viaţa într-o societate sau apartenenţa la o societate. Convieţuirea presupune numai relaţii între indivizi. Însă nu poate fi vorba de o convieţuire de durată şi stabilă, fără să se producă automat fenomenul social prin excelenţă, care sînt uzanţele — uzanţe intelectuale sau „opinia publică", uzanţe de tehnică existenţială sau „obiceiuri", uzanţe care dirijează conduita sau „morala", uzanţe care o stăpînesc sau „drepturi". Caracterul general al uzanţei constă în a fi o normă de comportament — intelectual, sentimental sau fizic — care se impune indivizilor, indiferent dacă aceştia doresc sau nu. Individul va putea, pe răspunderea şi pe riscul său, să se împotrivească uzanţei; dar tocmai acest efort de împotrivire demonstrează mai bine decît orice realitatea coercitivă a uzanţei, ceea ce vom numi „norme în vigoare". Or o societate este un ansamblu de indivizi care se ştiu reciproc supuşi „normelor în vigoare" ale anumitor opinii şi evaluări. Conform acestui fapt, nu există societate fără a avea în vigoare o anume concepţie despre lume, care acţionează ca o ultimă instanţă la care se poate apela în caz de conflict.

Europa a fost întotdeauna o ambianţă socială unitară, fără frontiere absolute şi fără discontinuităţi, pentru că niciodată nu i-a lipsit acest fond sau tezaur de „norme colective în vigoare" — convingeri comune şi tablă de valori —, înzes-

---

[1] Prin urmare, societatea europeană nu este o societate ai cărei membri sînt naţiunile. Ca în orice societate autentică, membrii săi sînt oamenii, indivizii umani, adică europenii, care, *pe lîngă faptul* că sînt europeni, sint şi englezi, germani, spanioli.

trate cu acea forţă coercitivă uimitoare în care constă „socialul". N-ar fi deloc exagerat să spunem că societatea europeană există dinaintea naţiunilor europene şi că acestea s-au născut şi s-au dezvoltat la sînul ei matern. Englezii pot constata acest lucru, cu oarecare claritate, în cartea lui Dawson, *The Making of Europe. Introduction to the history of European Society* (*Formarea Europei. Introducere în istoria societăţii europene*).

Cartea lui Dawson este totuşi insuficientă. E scrisă de o minte alertă şi vie, dar care nu s-a eliberat total de arsenalul de concepte tradiţionale existente în istoriografie, concepte mai mult sau mai puţin melodramatice şi mitice, care ascund, în loc să le ilumineze, realităţile istorice. Puţine lucruri ar putea aduce o contribuţie mai mare la limpezirea orizontului decît o istorie a societăţii europene, înţeleasă aşa cum tocmai am schiţat-o; o istorie realistă, fără „idealizări". Dar acest aspect n-a fost niciodată *văzut*, pentru că formele tradiţionale ale opticii istorice acopereau această realitate unitară pe care am numit-o, *sensu stricto*, „societate europeană" şi care era falsificată printr-o formă de plural — naţiunile —, după cum apare, de pildă, în titlul lui Ranke: *Istoria popoarelor germanice şi romanice*. Adevărul este că aceste popoare la plural plutesc ca nişte ludioane* în unicul spaţiu social care este Europa: „în el se mişcă, trăiesc şi sînt". Istoria pe care o postulez eu ne va povesti vicisitudinile acestui spaţiu uman şi ne va arăta cum a variat indicele său de socializare; cum uneori a coborît grav, provocînd temeri de sciziune radicală a Europei şi, mai ales, cum doza de pace din fiecare epocă a fost în relaţie directă cu acest indice. Acest indice este ceea ce ne interesează mai mult pentru frămîntările actuale.

Realitatea istorică sau — ca să ne exprimăm mai simplu — ceea ce se întîmplă în lume nu este o adunătură de fapte izolate, ci posedă o anatomie strictă şi o structură clară. Ba mai

---

* *Ludion* (> lat. *ludio*, fr. *ludion*) = mică figurină care, suspendată de o sferă plină cu aer, coboară sau urcă într-un vas cu apă, după cum se apasă sau nu pe membrana elastică de deasupra vasului (*n. tr.*).

mult: ea ar putea fi singurul lucru din univers care posedă o structură, o organizare prin sine însuşi. Restul — fenomenele fizice, de pildă — este lipsit de aşa ceva. Sînt fapte disparate, cărora fizicianul trebuie să le inventeze o structură imaginară. Dar această anatomie a realităţii istorice trebuie să fie studiată. Editorialele din ziare şi discursurile miniştrilor şi ale demagogilor nu ne dau informaţii despre ea. Cînd este bine studiată, devine posibilă diagnosticarea cu o oarecare precizie a locului sau a stratului corpului social în care s-a cuibărit boala. Exista în lume o vastă şi puternică societate — societatea europeană. Ca societate, era constituită dintr-o ordine de bază, datorată eficienţei anumitor instanţe ultime — crezul intelectual şi moral al Europei. Ordinea care, în ciuda tuturor dezordinilor sale superficiale, acţiona în adîncurile Occidentului, a iradiat timp de generaţii peste restul planetei şi i-a inculcat, într-o măsură mai mare sau mai mică, toată ordinea pe care acest rest era în stare să o primească.

Or, nimic n-ar trebui astăzi să conteze mai mult pentru un pacifist decît să cerceteze ceea ce se petrece în străfundurile corpului occidental, care este indicele său actual de socializare, de ce s-a volatilizat sistemul tradiţional de „norme colective“ şi dacă, în ciuda aparenţelor, vreuna dintre acestea mai păstrează o latentă viabilitate. Pentru că dreptul este operaţia spontană a societăţii, însă societatea este convieţuirea sub incidenţa instanţelor. S-ar putea întîmpla ca în momentul de faţă să lipsească aceste instanţe într-o proporţie fără precedent de-a lungul întregii istorii europene. În acest caz, ar fi vorba de cea mai gravă boală de care a suferit Occidentul, de la Diocleţian sau împăraţii din dinastia Severilor încoace. Aceasta nu înseamnă că ea este incurabilă; înseamnă că trebuie chemaţi doctori foarte buni, şi nu orice trecător. Înseamnă, mai ales, că nu poate aştepta vreun remediu de la Societatea Naţiunilor, care a fost şi mai este încă o instituţie antiistorică şi care, ar putea bănui un clevetitor, a fost inventată într-un club ai cărui membri principali au fost Pickwick, M. Homais şi alţii asemenea.

Diagnosticul anterior, indiferent dacă este nimerit sau greşit, va părea confuz. Şi, într-adevăr, chiar aşa şi este. Îmi pare rău, dar nu-mi stă în putinţă să-l evit. Pînă şi diagnosticele cele mai riguroase ale medicinei actuale sînt confuze. Ce profan, citind buletinul unei complicate analize de sînge, vede definită în el vreo teribilă boală? M-am străduit întotdeauna să combat ezoterismul, care este în sine unul dintre relele timpului nostru. Dar să nu ne facem iluzii. De un secol, din cauze profunde şi, parţial, respectabile, ştiinţele deviază irezistibil înspre direcţia ezoterică. Acesta este unul dintre multele lucruri a căror gravă importanţă n-au ştiut s-o sesizeze politicienii, oameni chinuiţi de viciul contrar, care este un excesiv exoterism. Deocamdată nu avem decît să acceptăm situaţia şi să constatăm distanţarea categorică a cunoaşterii de nivelul discuţiilor de berărie.

Europa este astăzi desocializată sau, altfel spus, îi lipsesc principiile de convieţuire care să fie viabile şi la care să poată recurge. O parte a Europei se străduieşte să asigure triumful unor principii pe care le consideră „noi"; cealaltă se străduieşte să le apere pe cele tradiţionale. Or aceasta este cea mai bună dovadă că nici unele, nici celelalte nu sînt viabile şi că şi-au pierdut sau n-au atins încă virtutea de instanţe. Cînd o opinie sau o normă a ajuns să fie cu adevărat „o normă colectivă în vigoare", aceasta nu-şi primeşte forţa de la efortul pe care-l fac anumite grupuri pentru a o impune sau sprijini în cadrul societăţii. Ba dimpotrivă, orice grup determinat îşi caută maxima putere reclamîndu-se de la aceste norme în vigoare. În momentul în care trebuie luptat în favoarea unui principiu înseamnă că acesta nu este încă sau a încetat să mai fie în vigoare. Şi viceversa: cînd un principiu este pe deplin în vigoare, singurul lucru care trebuie făcut este să te foloseşti de el, să faci referire la el, să te aperi cu el, după cum se procedează cu legea gravitaţiei. Principiile în vigoare îşi exercită magica lor influenţă fără polemică sau agitaţie, în linişte şi zăcînd în străfundul sufletelor, uneori fără ca acestea să-şi dea seama că sînt dominate de ele, iar alteori crezînd chiar că

luptă împotriva lor. Fenomenul este surprinzător, dar este incontestabil şi constituie faptul fundamental al societăţii. Normele în vigoare înseamnă putere socială autentică, anonimă, impersonală, independentă de orice grup sau individ anume.

Problema se poate pune însă şi invers: cînd o idee şi-a pierdut caracterul de instanţă colectivă, ea produce o impresie de ceva comic şi totodată tulburător, constatînd că cineva consideră că e de ajuns să se refere la ea, ca să se simtă îndreptăţit şi puternic. Or, acest lucru se mai întîmplă şi astăzi, cu o excesivă frecvenţă în Anglia şi în America de Nord[1]. Sesizîndu-l, rămînem perplecşi. Această conduită reprezintă oare o greşeală sau este o ficţiune deliberată? Este inocenţă sau tactică? Nu ştim la ce să ne aşteptăm, fiindcă pentru anglo-saxoni funcţia de a se exprima, de „a spune“ reprezintă poate un act distinct faţă de celelalte popoare europene. Însă oricare ar fi sensul acestui comportament, mă tem că el este funest pentru pacifism. Sau chiar mai mult, dar va trebui să vedem dacă unul dintre factorii care au contribuit la pierderea prestigiului unor norme europene în vigoare n-a fost cumva folosirea lor originală, aşa cum a procedat Anglia în mod obişnuit. Problema ar trebui studiată într-o bună zi în profunzime, însă nu acum şi nu de către mine[2].

Aceasta înseamnă că pacifistul trebuie să-şi dea seama că se află într-o lume în care lipseşte sau e foarte slăbită cerinţa principală pentru organizarea păcii. În relaţiile unor popoare cu altele nu trebuie să se recurgă la instanţe superioare, pentru că ele nu există. Atmosfera de sociabilitate în care pluteau şi care, interpusă ca un eter benefic între ele, le permitea să

---

[1] De exemplu: apelul la o presupusă „lume civilizată“ sau la o „conştiinţă morală a lumii“, care îşi face deosebit de frecvent o comică apariţie în scrisorile adresate directorului ziarului *The Times*.

[2] De peste o sută cincizeci de ani, Anglia îşi fertilizează politica internaţională mobilizînd întotdeauna cînd îi convine — şi numai cînd îi convine — principiul melodramatic *women and children*, „femei şi copii“: iată aici un exemplu.

comunice în linişte, a dispărut. Rămîn deci despărţite şi faţă în faţă. În vreme ce, acum treizeci de ani, frontierele erau pentru călător ceva mai mult decît nişte colururi* imaginare, am văzut cu toţii cum s-au învîrtoşat rapid, convertindu-se în materie cornoasă, care anula porozitatea naţiunilor şi le făcea ermetice. Adevărul este că, de mai mulţi ani, Europa se află în stare de război, într-o stare de război substanţial mai radicală decît în întregul său trecut. Iar originea pe care am atribuit-o acestei situaţii mi se pare că e confirmată de faptul că nu numai că există un război virtual între popoare, ci că, înlăuntrul fiecăruia, există deja declarată, sau în pregătire, o gravă discordie. Este frivol să interpretăm regimurile autoritare de astăzi ca fiind generate de capriciu sau de intrigă. Este foarte limpede că ele sînt manifestări inevitabile ale stării de război civil în care se află mai toate ţările în momentul de faţă. Acum se vede cum coeziunea internă a fiecărei naţiuni se hrănea în bună parte din normele colective europene în vigoare.

Slăbirea bruscă a comunităţii dintre popoarele din Occident echivalează cu o enormă distanţare morală. Relaţiile dintre ele au devenit foarte dificile. Principiile comune constituiau un fel de limbaj care le permitea să se înţeleagă. Nu era deci atît de necesar ca fiecare popor să-l cunoască bine şi *singulatim* pe fiecare dintre celelalte. Dar cu aceasta ne întoarcem iarăşi la consideraţiile noastre iniţiale.

Această distanţare morală se complică însă periculos cu un alt fenomen contrar, tocmai cel care a inspirat în mod concret tot acest articol. Mă refer la un fenomen de mari proporţii, ale cărui caracteristici e bine să le conturăm cît de cît.

De aproape un secol se spune că noile mijloace de comunicare — deplasări de persoane, transfer de produse şi transmiterea ştirilor — au apropiat popoarele şi au unificat viaţa pe planetă. Dar, cum se întîmplă de obicei, tot ce s-a afirmat a fost o exagerare. Aproape întotdeauna, lucrurile omeneşti

* *Colur*, fiecare dintre cele două cercuri maxime care trec pe la polii sferei cereşti şi taie ecliptica, unul în punctele echinocţiale, iar celălalt în cele solstiţiale (*n. tr.*).

încep prin a fi legende şi de-abia mai tîrziu devin realitate. În acest caz, astăzi vedem foarte limpede că era vorba doar de o anticipare entuziastă. Unele dintre aceste mijloace, care trebuiau să facă efectivă această apropiere, existau deja în principiu — vapoare, căi ferate, telegraf, telefon. Dar fabricarea lor nu fusese încă perfecţionată, nici nu fuseseră date în exploatare pe scară largă, iar cele mai importante nici măcar nu fuseseră inventate, cum ar fi motorul cu explozie şi radiocomunicaţiile. Secolul al XIX-lea, entuziasmat de primele mari cuceriri ale tehnicii ştiinţifice, s-a grăbit să emită torente de retorică despre „cuceriri", „progres material" etc. Astfel că, spre sfîrşitul secolului, lumea a început să fie obosită de asemenea locuri comune, în ciuda faptului că le credea veridice, adică se convinsese că secolul al XIX-lea realizase, într-adevăr, ceea ce se proclama prin acea frazeologie. Acest fapt a prilejuit o ciudată greşeală de optică istorică, ce împiedică înţelegerea multor conflicte actuale. Convins că veacul anterior este cel care a desăvîrşit marile progrese, omul mediu nu şi-a dat seama că epoca fără egal a marilor invenţii tehnice şi a folosirii lor în practică a fost cea a ultimilor patruzeci de ani. Numărul şi importanţa descoperirilor şi ritmul folosirii lor efective în această foarte scurtă etapă depăşesc cu mult întregul trecut uman, luat în ansamblu. Prin urmare, transformarea tehnică efectivă a lumii este un fapt foarte recent şi această schimbare îşi vădeşte acum, şi nu de un secol, consecinţele sale radicale[1]. Iar aceasta se întîmplă în toate domeniile. Nu puţine din profundele dezechilibre ale economiei actuale se datoresc schimbării bruşte provocate în producţie de aceste invenţii, schimbare la care organismul economic n-a avut timp să se adapteze. Că o singură fabrică este capabilă să producă toate becurile electrice sau toţi pantofii de care are nevoie o jumătate de continent este un fapt prea fericit, ca să

[1] Nu sînt luate în consideraţie cele pe care le putem numi „invenţii elementare": securea, focul, roata, coşul, urciorul etc. Tocmai pentru că acestea stau la baza tuturor celorlalte şi pentru că au fost obţinute în perioade milenare, este foarte dificilă compararea lor cu masa de invenţii derivate sau istorice.

nu fie, deocamdată, şi monstruos. Acelaşi lucru s-a întîmplat şi cu comunicaţiile. Fiecare popor primeşte simultan, în ultimii ani, la ora stabilită, o anumită cantitate de ştiri recente despre ceea ce se întîmplă la celelalte popoare, încît a provocat în el iluzia că, într-adevăr, convieţuieşte cu celelalte popoare sau se află în imediata lor vecinătate. Sau altfel spus: pentru efectele vieţii publice universale, dimensiunile lumii s-au contractat, s-au redus. Popoarele s-au pomenit, pe neaşteptate, *dinamic* mai apropiate. Iar aceasta se întîmplă exact în momentul în care popoarele europene s-au distanţat mult din punct de vedere moral.

Cititorul sesizează, fireşte, pericolul unei asemenea conjuncturi. Se ştie că fiinţa umană nu poate, dintr-o dată, să se apropie de o altă fiinţă umană. Cum venim dintr-una dintre epocile istorice în care apropierea era *aparent* mai uşoară, sîntem înclinaţi să uităm că întotdeauna a fost nevoie de mari precauţii pentru a ne apropia, cu veleităţi de arhanghel, de fiara care este, adesea, omul. De aceea evoluţia tehnicii apropierii, a cărei parte cea mai cunoscută şi vizibilă este salutul, se întinde de-a lungul întregii istorii. S-ar putea probabil spune, cu anumite rezerve, că formele de salut depind de densitatea populaţiei; aşadar, de distanţa normală la care se află unii oameni faţă de alţii. În Sahara, fiecare tuareg are o rază de singurătate care atinge uneori mai multe mile. Salutul tuaregului începe de la o sută de yarzi şi durează trei sferturi de oră. În China şi în Japonia, unde popoarele mişună, unde oamenii trăiesc, ca să mă exprim aşa, unii peste alţii, nas în nas, într-un furnicar compact, salutul şi relaţiile s-au complicat, cunoscînd cea mai subtilă şi complexă tehnică de curtoazie; atît de rafinată, încît europeanul îi produce extrem-orientalului impresia unei fiinţe grosolane şi insolente, cu care, la nevoie, doar lupta e posibilă. În această apropiere maximă, totul este jignitor şi periculos, pînă şi pronumele personale devin impertinenţe. De aceea japonezul a ajuns să le excludă

din limba sa, şi în loc de „tu“ va spune ceva în genul „minunea de faţă“, iar în loc de „eu“, va face o plecăciune şi va spune: „nimicnicia prezentă“.

Dacă o simplă schimbare de distanţă între doi oameni presupune asemenea riscuri, închipuiţi-vă ce pericole generează subita apropiere între popoare, survenită în ultimii cincisprezece sau douăzeci de ani. Cred că nu s-a ţinut seama cum se cuvine de acest nou factor, căruia trebuie să i se acorde urgent atenţie.

În aceste luni s-a vorbit mult despre intervenţia sau neintervenţia unor state în viaţa altor ţări. Dar nu s-a vorbit, cel puţin nu cu suficientă forţă, despre intervenţia pe care astăzi o exercită de fapt opinia unor naţiuni asupra vieţii altora, uneori foarte depărtate. Iar această intervenţie este astăzi, după părerea mea, mult mai gravă decît cealaltă. Pentru că, la urma urmei, statul este un organ relativ „raţionalizat“ în fiecare societate. Acţiunile sale sînt deliberate şi dozate prin voinţa anumitor indivizi — oamenii politici —, cărora nu le poate lipsi un minimum de gîndire şi de simţ al răspunderii. Însă opinia unui întreg popor sau a unor mari grupuri sociale este o putere elementară, nesăbuită şi iresponsabilă care, în plus, lipsită de apărare, îşi expune inerţia la influenţele tuturor intrigilor. Şi totuşi, opinia publică — *sensu stricto* — a unei ţări, cînd îşi exprimă părerea asupra vieţii propriei sale ţări, are întotdeauna „dreptate“, în sensul că niciodată nu este incongruentă cu realităţile pe care le judecă. Cauza acestui fapt este vădită. Realităţile pe care le judecă sînt cele pe care le-a trăit efectiv însuşi subiectul care le judecă. Exprimîndu-şi opinia asupra marilor chestiuni care îi afectează naţiunea, poporul englez îşi spune părerea despre faptele care i s-au întîmplat lui, pe care le-a simţit pe propria-i piele şi în propriu-i suflet, pe care le-a trăit şi care, pe scurt, sînt el însuşi. Cum o să se înşele, în ceea ce este esenţial? Interpretarea doctrinală a acestor fapte va putea prilejui cele mai mari divergenţe teoretice, iar acestea vor putea suscita, la rîndul lor, opinii partizane, susţinute de grupuri particulare; dar,

dincolo de aceste discrepanţe „teoretice“, faptele neinterpretabile, de care s-a bucurat sau a suferit naţiunea, îi lasă acesteia un „adevăr“ vital, care este realitatea istorică însăşi şi are o valoare şi o forţă superioare tuturor doctrinelor. Această „dreptate“ sau „adevăr“ trăitoare, pe care, ca atribut, trebuie să i le recunoaştem oricărei autentice „opinii publice“, constă, după cum se vede, în congruenţa sa. Spus cu alte cuvinte, obţinem această propoziţie: este cu totul improbabil ca în probleme grave din ţara sa „opinia publică“ să fie lipsită de informaţia minimă necesară pentru ca judecata sa să nu corespundă organic realităţii judecate. Va suferi de erori secundare şi de detaliu, dar privită dintr-o perspectivă macroscopică, nu este verosimil să fie o reacţie *incongruentă* cu realitatea, inorganică faţă de ea şi, prin urmare, toxică.

Exact contrariul se întîmplă cînd e vorba de opinia dintr-o ţară despre ceea ce se întîmplă într-alta. Este cu totul probabil ca această opinie să fie într-un înalt grad incongruentă. Poporul A gîndeşte şi crede, pe baza propriilor sale experienţe vitale, că acestea sînt distincte de cele ale poporului B. Poate duce acest fapt la altceva decît la un joc al nonsensurilor? Iată deci o primă cauză a unei inevitabile incongruenţe, care poate fi împiedicată numai graţie unui lucru foarte dificil, adică unei informaţii *suficiente*. Cum aici lipseşte „adevărul“ despre cele trăite, va trebui să-l înlocuim cu un adevăr despre cunoaştere.

Acum un veac nu avea importanţă faptul că poporul din Statele Unite îşi permitea să aibă o opinie despre ceea ce se petrecea în Grecia şi că această opinie era prost informată. Atîta timp cît guvernul american nu acţiona, opinia respectivă era inoperantă pentru destinul Greciei. Lumea era atunci „mai mare“, mai puţin compactă şi elastică. Distanţa dinamică dintre un popor şi altul era atît de mare încît, parcurgînd-o, opinia incongruentă îşi pierdea toxicitatea[1].

[1] Adăugaţi faptul că, în aceste opinii, jucau un mare rol normele *în vigoare* comune întregului Occident.

Dar în aceşti ultimi ani, popoarele au intrat într-o extremă apropiere dinamică, iar opinia, de pildă, a unor grupuri sociale nord-americane intervine de fapt — în mod direct, ca opinie, iar *nu* guvernul său — în războiul civil spaniol. Acelaşi lucru îl spun şi despre opinia publică engleză.

Nimic nu este mai departe de mine decît pretenţia de a încerca să curm dorinţa englezilor şi a americanilor, abordînd „dreptul" lor de a spune ceea ce le place despre ceea ce le place. Nu este vorba de „drept" sau de frazeologia demnă de dispreţ care se ascunde de obicei sub acest termen; este o chestiune, pur şi simplu, de bun-simţ. Susţin că ingerinţa opiniei publice a unor ţări în viaţa altora este astăzi un factor impertinent, veninos şi generator de pasiuni belicoase, pentru că această opinie nu este încă guvernată de o tehnică adecvată schimbării de distanţă dintre popoare. Englezul sau americanul va avea tot dreptul ca să-şi expună părerea despre ceea ce s-a petrecut şi trebuie să se petreacă în Spania, dar acest drept este o *iniuria* dacă nu acceptă o obligaţie corespunzătoare: aceea de a fi bine informat asupra realităţii războiului civil spaniol, al cărui prim şi mai substanţial capitol îl constituie originea sa, cauzele care l-au provocat.

Dar tocmai acesta este domeniul în care mijloacele actuale de comunicare îşi produc efectele; deocamdată, dăunătoare. Deoarece cantitatea de ştiri pe care o primeşte constant un popor despre ceea ce se întîmplă la altul este enormă. Cum să-l convingi cu uşurinţă pe englez că nu este informat despre un fenomen istoric, cum este războiul civil din Spania sau o altă urgenţă similară? El ştie că ziarele englezeşti cheltuiesc sume fabuloase pentru a putea avea corespondenţi în toate ţările. Ştie că, deşi printre aceşti corespondenţi sînt destui care-şi exercită meseria cu patimă şi într-un mod partizan, sînt mulţi alţii a căror imparţialitate este incontestabilă şi a căror eleganţă în transmiterea datelor exacte nu este uşor de depăşit. Toate acestea sînt adevărate şi, pentru că

înseamnă adevăr, se dovedesc foarte periculoase[1]. Aşadar, dacă englezul încearcă să-şi rememoreze rapid evenimentele din ultimii trei sau patru ani, va descoperi că în lume s-au întîmplat lucruri de o gravă importanţa pentru Anglia şi *care l-au surprins*. Cum în istorie nimic care să aibă un oarecare relief nu se produce subit, n-ar fi o excesivă suspiciune pentru englez să admită ipoteza că e mult mai puţin informat decît crede sau că această copioasă informaţie se compune din date externe, fără o perspectivă fină, din care a scăpat tocmai ceea ce este cu adevărat real. Exemplul cel mai clar pentru această situaţie este, prin formidabilele sale dimensiuni, faptul uriaş care a servit ca punct de plecare pentru acest articol: eşecul pacifismului englez, după douăzeci de ani de politică internaţională engleză. Acest eşec declară zgomotos că poporul englez — în ciuda numeroşilor săi corespondenţi — ştia puţin despre ceea ce se întîmpla *cu adevărat* la celelalte popoare.

Ca să-l înţelegem mai bine, să ne reprezentăm schematic caracterul complicat al procesului care are loc. Ştirile pe care poporul A le primeşte despre poporul B suscită în el o stare de opinie — fie în cadrul unor grupuri semnificative, fie în întreaga ţară. Dar cum aceste ştiri îi sosesc astăzi cu o rapiditate, cu o abundenţă şi frecvenţă maximă, această opinie nu se menţine într-un plan mai mult sau mai puţin „contemplativ", cum se întîmpla acum un veac, ci, iremediabil, se încarcă cu intenţii active şi ia, bineînţeles, un caracter de intervenţie. În plus, există întotdeauna intriganţi care, din motive perso-

[1] În aprilie, luna aceasta deci, corespondentul lui *The Times* la Barcelona trimite ziarului său o informaţie în care oferă datele cele mai minuţioase şi cifrele cele mai exacte pentru a descrie situaţia. Însă întregul raţionament al articolului, care este mobilizator şi dă un sens acestor date minuţioase şi cifre exacte, pleacă de la presupunerea — făcută de parcă ar fi un lucru cunoscut şi care explică totul — că strămoşii noştri au fost maurii. Acest exemplu este suficient pentru a demonstra că respectivul corespondent, oricare i-ar fi rîvna şi imparţialitatea, este total incapabil să informeze despre realitatea vieţii spaniole. Este evident că o nouă tehnică de cunoaştere reciprocă între popoare reclamă o reformă profundă a faunei jurnalistice.

nale, se ocupă deliberat de hărţuirea ei. Şi viceversa: poporul B primeşte şi el din abundenţă, în mod frecvent şi cu rapiditate, ştiri despre această opinie îndepărtată, despre eficacitatea şi mişcările ei şi are impresia că străinul, cu o intolerabilă impertinenţă, i-a invadat ţara, că se află acolo, cvasiprezent, acţionînd. Dar această reacţie de supărare se multiplică pînă la exasperare, pentru că poporul B sesizează totodată şi incongruenţa dintre opinia A şi ceea ce s-a petrecut efectiv la B. Este deja iritant cînd aproapele încearcă să intervină în existenţa noastră, dar dacă se dovedeşte în plus că ne şi ignoră cu totul viaţa, îndrăzneala lui stîrneşte în noi o reacţie vehementă.

În vreme ce la Madrid comuniştii şi aliaţii îi obligau, sub cele mai cumplite ameninţări, pe scriitori şi pe profesori să semneze manifeste, să vorbească la radio etc., unii dintre cei mai de seamă scriitori englezi, stînd comod în fotoliile din birourile lor sau de la club, fără nici un fel de presiune, semnau un alt manifest, în care se garanta că aceşti comunişti şi adepţii lor erau apărători ai libertăţii. Să evităm mirarea şi frazele, dar lăsaţi-mă să-l invit pe cititorul englez să-şi imagineze care a putut să fie prima mea mişcare în faţa unui asemenea fapt, care oscilează între grotesc şi tragic. Pentru că nu este uşor să ne trezim în faţa unei asemenea incongruenţe majore. Din fericire, am avut grijă toată viaţa mea să-mi montez în aparatul psihofizic un foarte puternic sistem de inhibiţii şi de înfrînare — poate că civilizaţia nici nu este altceva decît crearea unui asemenea sistem — şi, în plus, ca şi Dante, îmi spuneam:

che saetta previsa vien più lenta,

ceea ce nu m-a ajutat să-mi diminuez surprinderea. De mai mulţi ani mă ocup cu examinarea frivolităţii şi a iresponsabilităţii frecvente a intelectualului european, pe care le-am denunţat ca un factor de primă însemnătate între cauzele actualei dezordini. Însă această moderaţie, pe care întîmplător o pot arăta, nu este „firească". Firesc ar fi ca eu să mă aflu în

război pătimaş cu scriitorii englezi. De aceea este un exemplu concret de mecanism belicos pe care l-a creat necunoaşterea reciprocă dintre popoare.

Acum cîteva zile, Albert Einstein s-a crezut „îndreptăţit" să-şi spună părerea despre războiul civil din Spania şi să ia atitudine faţă de acesta. Or, Albert Einstein demonstrează o ignoranţă absolută în legătură cu ceea ce s-a întîmplat în Spania, acum, cu secole în urmă şi întotdeauna. Spiritul care îl duce la această insolentă intervenţie este acelaşi care de mai multă vreme conduce la discreditarea universală a intelectualului, care face, la rîndul său, ca lumea să meargă astăzi în derivă, lipsită de *pouvoir spirituel*.

Observaţi că pomenesc războiul civil din Spania ca un exemplu între multe altele, exemplul pe care îl cunosc cel mai bine, şi încerc doar să-l fac pe cititorul englez să admită pentru o clipă posibilitatea că nu este bine informat, în ciuda bogatelor sale „informaţii". Poate că aceasta îl va determina să-şi corecteze insuficienta cunoaştere cu privire la celelalte naţiuni, cunoaştere care se presupune a fi hotărîtoare pentru ca în lume să domnească iarăşi ordinea.

Dar iată un exemplu mai general. De curînd, Congresul Partidului Laburist a respins cu 2 100 000 voturi împotrivă, faţă de 300 000 pentru, unirea cu comuniştii, adică formarea în Anglia a unui „Front Popular". Dar însuşi partidul şi masa de opinie pe care o păstoreşte se ocupă de favorizarea şi încurajarea — în modul cel mai concret şi eficace — a ideii unui „Front Popular", care s-a format în alte ţări. Las deoparte chestiunea dacă „Frontul Popular" este un lucru benefic sau catastrofal şi mă mărginesc să compar două comportamente ale aceluiaşi grup de opinie şi să subliniez nociva sa incongruenţă. Diferenţa numerică la votare este una dintre diferenţele cantitative care, potrivit lui Hegel, se convertesc automat în diferenţe calitative. Aceste cifre arată că, pentru blocul Partidului Laburist, unirea cu comuniştii într-un „Front Popular" nu este o chestiune oarecare, ci o boală îngrozitoare pentru naţiunea engleză. Dar vorba e că, în acelaşi

timp, însuşi grupul de opinie se ocupă de cultivarea aceluiaşi microb în alte ţări, iar aceasta constituie o intervenţie, ba chiar mai mult, s-ar putea spune că este o intervenţie războinică, deoarece are nu puţine trăsături ale războiului chimic. Atîta timp cît se produc fenomene ca acesta, toate speranţele că pacea va domni în lume sînt, repet, suferinţe de dragoste pierdută. Întrucît această conduită incongruentă, duplicitatea de opinie laburistă, nu poate provoca în afara Angliei decît iritare.

Mi s-ar părea inutil să obiectez că aceste intervenţii irită numai o parte din populaţia vizată, pentru că ele sînt pe placul celeilalte părţi. Aceasta este o observaţie prea evidentă pentru ca să fie şi veridică. Acea parte a populaţiei favorizată momentan de opinia străinilor va căuta, fireşte, să tragă foloase de pe urma acestei intervenţii. Să facă altceva ar fi o curată prostie. Dar dincolo de această aparentă şi trecătoare recunoştinţă se desfăşoară procesul real al celor trăite de întregul popor. Naţiunea ajunge să se oprească la „adevărul *său*", la ceea ce s-a petrecut efectiv, şi ambele partide ostile coincid în această privinţă, fie că o recunosc sau nu. Şi astfel, sfîrşesc prin a se uni *împotriva* incongruenţei opiniei străine. Aceasta se poate aştepta la recunoştinţă veşnică numai în măsura în care, *din întîmplare*, are dreptate sau este mai puţin incongruent „adevărul" care vieţuieşte. Orice realitate necunoscută îşi pregăteşte răzbunarea. Cauza catastrofelor din istoria omenirii este aceasta şi nu alta. De aceea va fi funestă orice tentativă de a ignora faptul că un popor este, ca şi o persoană — dar într-un alt mod şi din alte motive —, o intimitate, aşadar un sistem de secrete care nu poate fi descoperit, din afară, cît ai bate din palme. Cititorul nu trebuie să se gîndească la ceva vag, nici mistic. Luaţi orice funcţie colectivă, limba, de pildă. Este bine cunoscut că se dovedeşte practic imposibil să cunoaştem *intim* un idiom străin, oricît de mult l-am studia. N-ar fi deci o nebunie să se creadă un lucru uşor cunoaşterea realităţii politice dintr-o ţară străină?

Prin urmare, eu susţin că noua structură a lumii face din mişcările opiniei dintr-o ţară despre ceea ce se petrece într-alta — mişcări care înainte erau aproape inofensive — adevărate incursiuni. Aceasta ar fi de ajuns pentru a explica de ce, tocmai cînd naţiunile europene păreau mai apropiate de o superioară unificare, au început pe neaşteptate să se închidă în ele înseşi, să-şi ermetizeze existenţa, unele în faţa celorlalte, şi să transforme frontierele în sisteme de izolare.

Cred că aici se ridică o nouă problemă de primă însemnătate pentru disciplina internaţională, care se pune în paralel cu cea a dreptului, abordată mai sus. Cum mai înainte postulam o nouă tehnică juridică, acum reclamăm o nouă tehnică de raporturi între popoare. În Anglia, individul a învăţat să-şi ia anumite măsuri de precauţie cînd îşi permite să-şi spună părerea despre un alt individ. Există legea pamfletului, dar există şi formidabila dictatură a „bunelor maniere". Nu există nici un motiv ca opinia unui popor despre un altul să nu sufere o îndreptare analoagă.

Desigur că aceasta presupune să se cadă de acord asupra unui principiu fundamental, şi anume că popoarele, naţiunile există. Or vechiul şi ieftinul „internaţionalism", care a generat prezentele nelinişti, credea, în fond, exact contrariul. Nici una dintre doctrinele sau acţiunile lui nu poate fi înţeleasă dacă nu se descoperă la originile sale necunoaşterea a ceea ce este o naţiune şi a faptului că naţiunile constituie o formidabilă realitate existentă în lume şi pe care trebuie să contezi. Era foarte ciudat acel internaţionalism care în calculele sale uita întotdeauna amănuntul că există naţiuni[1].

Poate că cititorul reclamă astăzi o doctrină pozitivă. Nu văd nici un inconvenient în a mi-o dezvălui pe a mea, chiar dacă mă expun tuturor riscurilor pe care le implică o prezentare schematică.

---

[1] Pericolele majore, care, ca nişte nori negri, se tot adună la orizont, nu provin direct din planul politic, ci din cel economic. Pînă la ce punct este inevitabilă o înspăimîntătoare catastrofă economică în întreaga lume? Economiştii trebuiau să ne ofere prilejul de a căpăta încredere în diagnosticul lor. Dar ei nu se arată deloc grăbiţi.

În cartea *The Revolt of the Masses*[1], care a fost destul de citită în limba engleză, apăr şi anunţ instaurarea unei forme mai avansate de convieţuire europeană, un pas înainte în organizarea juridică şi politică a unităţii sale. Această idee europeană este de semn invers faţă de acel internaţionalism confuz. Europa nu este, nu va fi internaţiunea, pentru că aceasta înseamnă, în limpezile noţiuni ale istoriei, un gol, un vacuum şi atîta tot. Europa va fi ultranaţiunea. Aceeaşi inspiraţie care a dus la formarea naţiunilor din Occident continuă să acţioneze subteran, ca lenta şi tăcuta proliferare a coralilor. Delirul metodic pe care îl reprezintă internaţionalismul n-a permis să se vadă că numai printr-o etapă de naţionalism exacerbat se poate ajunge la unitatea concretă şi deplină a Europei. O nouă formă de viaţă nu izbuteşte să se instaureze pe planetă pînă cînd cea anterioară şi tradiţională nu a fost probată într-un mod extrem. Naţiunile europene se izbesc acum de propriile lor obstacole, iar izbiturile vor constitui noua integrare a Europei. Pentru că despre aceasta este vorba. Nu de a separa naţiunile, ci de a le integra, lăsînd Occidentul să-şi păstreze în întregime pronunţatul său relief. În acest moment, după cum tocmai am sugerat, societatea euopeană pare volatilizată. Ar fi însă o greşeală să se creadă că aceasta înseamnă dispariţia sau definitiva sa dispersie. Starea actuală de anarhie şi de supremă disociere din societatea europeană este o dovadă în plus a realităţii pe care ea o posedă. Dacă aşa ceva i se întîmplă Europei se datoreşte faptului că suferă de o criză a credinţei sale comune, a credinţei europene, a *normelor* în care constă socializarea sa. Boala pe care o traversează este, aşadar, comună. Nu se poate spune că Europa este bolnavă şi că un grup sau altul de naţiuni se bucură de o sănătate deplină şi, prin urmare, ar fi probabilă dispariţia Europei şi, înlocuirea ei printr-o altă formă de realitate istorică, de exemplu: naţiuni separate sau o Europă orientală disociată total de o Europă occidentală.

[1] Traducerea engleză a cărţii de faţă. George Allen & Unwin, Londra.

Nimic din toate acestea nu apare la orizont, doar că, boala fiind comună şi europeană, tot aşa va fi şi vindecarea. Deocamdată, va urma *o articulare a Europei* în două forme diferite de viaţă publică: forma unui nou liberalism şi forma care, cu un nume nepotrivit, este denumită de obicei „totalitară". Popoarele mai mici vor adopta forme de tranziţie şi intermediare. Ceea ce va salva Europa. Încă o dată, se va adeveri cu pregnanţă că orice formă de viaţă are nevoie de o formă antagonică. „Totalitarismul" va salva „liberalismul", estompîndu-i culorile, purificîndu-l, şi datorită lui vom vedea în curînd un nou liberalism temperînd regimurile autoritare. Acest echilibru pur mecanic şi provizoriu va permite o nouă etapă de minim repaus, absolut necesar pentru ca, în străfundurile pădurii din suflete, să ţîşnească iar izvorul unei noi credinţe. Aceasta este adevărata putere a creaţiei istorice, dar ea nu izvorăşte în vîrtejul tulburărilor, ci în discreţia momentelor de reculegere.

Paris, decembrie 1937

CUPRINS

Culegere şi paginare HUMANITAS

Executat la
Atelierele Tipografice METROPOL

Un eveniment cultural

CEA MAI CUNOSCUTĂ CARTE A LUI

ORTEGA Y GASSET

în traducere românească

Cu o întîrziere de peste o jumătate de secol,
apare prima oară în româneşte
una din cărţile de referinţă ale culturii occidentale.

Revolta maselor

a fost scrisă în acel „moment critic" al interbelicului
cînd democraţia, în sensul ei tradiţional, începea să apună.
Cu un patos tipic hispanic, în care
angoasa se amesteca, în chip paradoxal, cu triumful,
Ortega anunţa apariţia unui nou tip de om:
omul golit de istorie şi de propriu-i trecut,
omul fără valori morale şi necreator de cultură,
omul lipsit de interioritate, „omul-carcasă", „omul-masă".
E privilegiul marilor cărţi să rămînă actuale.
Eseul lui Ortega face parte dintre acelea care
au rezistat trecerii timpului.

Lei 2 200

ISBN 973-28-0459-9